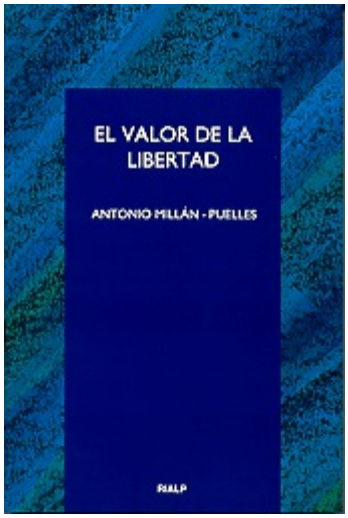
EL VALOR DE LA LIBERTAD

ANTONIO MILLÁN-PUELLES

RIALP



A N T O N I O MILLÁN-PUELLES

EL VALOR

DE LA

LIBERTAD

E D I C I O N E S R I A L P , S . A .
M A D R I D
© *by* **ANTONIO MILLÁN-PUELLES**
© 1995 *by* EDICIONES RIALP, S. **A . ,**
Alcalá, 290. 28027 Madrid
No está permitida la reproducción total o parcial de este übro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro *u* otros métodos, sin el p previo y por escrito de los titulares del Copyright.
Fotocomposición: M. T., S. **A.**
Fotomecánica: Megacolor
ISBN: 84-321-30834
ISBN eBook: 978-84-321-3764-8
Depósito legal: M. **18994 1995**
Impreso en España - Printed in Spain
Gráficas Rogar, S. **A . ,** Fuenlabrada (Madrid) **INTRODUCCIÓN**

Con gran frecuencia la libertad ha sido objeto de exaltadas apreciaciones —positivas o negativas— esencialmente retóricas: proclamadas o declamadas con solemnidad tanto mayor cuanto menor es su apoyo argumentativo (a veces por completo inexistente). No es de extrañar, por tanto, que se haya escrito: «Si hay (...) un nombre que con error o con acierto ha sido ensalzado, cantado, aclamado, en las más diversas circunstancias y, ocasionalmente, hasta en las más contradictorias, ese nombre es, a buen seguro, el de la libertad; palabra mágica que electriza,, agita, transporta, entusiasma hasta el delirio, incluso cuando no se la entiende, como a menudo ocurre»1.

Tal vez estas afirmaciones resulten algo retóricas, y sin duda lo son en la apariencia; pero en el fondo se ajustan bien a la verdad: no adulteran los hechos, sino que los describen con esencial exactitud. A lo sumo, cabe hacerles el reproche de no 1 «S'il est (...) un nom à tort ou à raison béni, chanté, acclamé dans les circonstances les plus diverses et parfois même les plus contradictoires, c'est assurément celui de liberté; mot magique qui électrise, soulève, transporte, en-thousiasme jusqu'au délire, alors même que souvent on ne le comprend pas», J.

Baucher, en el artículo «Liberté» del *Dictionnaire de Thélogie C a t h o l i q u e ,* Vacant,, t. 5 (Létouzey et Ané, Paris 1913), pág. 661.

haber prestado atención a las estimaciones negativas, casi siempre tan desquiciadas como las positivas. En cualquier caso es menester reconocer que tanto las alabanzas como también las descalificaciones que de la libertad se han hecho y siguen ha-ciéndose, son, en muy buena parte, más sentimentales que lógicas: más movidas por la pasión que iluminadas por la reflexión.

Ello se hace patente, muy en primer lugar, cuando la libertad de que se habla es la civil o pública, *i. e.* la libertad política en su más ancho sentido (donde entra también la tan traída y llevada libertad económica). En este ámbito la libertad ha llegado a ser —y, por todos los síntomas, parece que sigue siendo-no sólo objeto de una retórica ingenua, sino ocasión y pretexto para una deliberada demagogia, puesta al servicio de las más contrarias banderías.

Con todo, sería grave el error de quien creyera que las apreciaciones hiperbólicas del valor de la libertad afectan únicamente a su aspecto público o político. También el libre arbitrio ha sido objeto de valoraciones desquiciadas, con signo positivo o negativo, comenzando por las que atañen a su propia existencia. Quienes no admiten que en el hombre exista el libre arbitrio se extralimitan en su negación, porque lo que rechazan no es una libertad absoluta o ilimitada, lógicamente imposible en un ser que no es absoluto, sino la limitada y relativa libertad que es compatible con la finitud del ser humano y de la cual éste tiene una íntima conciencia o experiencia (sin la que carecerían de sentido todas las formas de la libertad política, todas las leyes concernientes al uso de este tipo de libertad y todo el lenguaje ético).

Mas tampoco la afirmación del libre arbitrio ha sido llevada a cabo sin excesos en todas las ocasiones. Entre quienes admiten que en el hombre es real esta libertad, los hay que llegan a considerarla el más alto valor humano. La desmesura de semejante apreciación se echa de ver cuando se cae en la cuenta de que, al pensar de este modo, se está poniendo el valor de la bondad moral en un nivel inferior al del libre arbitrio del hombre. Para que nada ensombrezca el reconocimiento del valor positivo de esta forma de libertad, ¿hay que atribuirle más valor que el que es propio de la conducta éticamente recta, de la cual es condición imprescindible, pero no suficiente? — Y, por otro lado, si la libertad de elección fuese, como sostienen algunos, un valor negativo o contravalor — nada menos que una «condena-ción» la llama Sartre—, ¿cómo cabe entender que

prefiramos su posesión a su carencia? Cierto que el libre arbitrio pone en nosotros la carga, difícil de soportar en ocasiones, de nuestra propia responsabilidad; pero sería insincero, o hablaría en pura hipérbole, quien dijese que con tal de sentirse libre de ese peso no tendría el menor inconveniente en quedar convertido en un autómata.

* * *

La apertura, en principio, del entendimiento humano a todo ser y de la voluntad humana a todo bien son otros tipos o modos de libertad —sin los que el libre albedrío resultaría imposible—, y respecto de ellos hay también valoraciones incorrectas, no tanto por desmesura, cuanto por obra de algunas ambigüedades no siempre bien advertidas. Y otro tanto puede decirse de la

«libertad moral» en el sentido de la posesión de las virtudes que confieren al hombre, por un lado, el dominio de sus pasiones y, por otro lado, la elevación al bien común. En torno a esta libertad los equívocos surgen cuando no se mantienen juntas sus dos fundamentales dimensiones. Y la idea de la «verdadera libertad» resulta oscura si no va definida por el concepto de la libertad moral en el sentido indicado.

Todo ello hace necesaria, como esencial y primordial cautela, una rigurosa distinción de las heterogéneas acepciones del término «libertad». De ahí que el punto de partida de este libro haya de consistir en el discernimiento de los varios sentidos en que se habla de la libertad no sólo en el lenguaje filosófico, sino también fuera de él. Precisamente una de las razones, la de alcance más amplio, de las ambigüedades a que antes me he referido es la inexistencia, o el desconocimiento, de un suficiente análisis de la pluralidad de los sentidos de la voz «libertad».

Cuando este cabal análisis semántico no se efectúa, o cuando por alguna eventualidad viene a quedar desatendido, puede ocurrir que explícita o implícitamente se digan cosas tan ciertas *y* hasta evidentes de suyo en una determinada acepción de la libertad, como falsas e incluso absurdas en otra acepción distinta.

Mas la importancia del análisis semántico en cuestión no se comprende bien si no se advierte que es algo más que un asunto meramente semántico. Los diversos sentidos de la libertad se encuentran en un caso irreductible al de las diferentes acepciones de todo término equívoco. No son tan sólo distintos *significados* de una y la misma palabra, sino diferentes *dimensiones de* una compleja realidad fundamentalmente unitaria, integrada por varios aspectos peculiares del hombre en tanto que hombre.

La realidad cabal de la libertad es en el ser humano el conjunto de esas distintas facetas, a cada una de las cuales, sin embargo, cabe también llamarla libertad. (La

pluralidad de los significados de este término no es, en suma, otra cosa que una consecuencia y un reflejo de la pluralidad de las dimensiones efectivas que la libertad del hombre tiene).

Así, pues, la *P r i m e r a P a r t e* de este libro estará destinada a establecer un repertorio de los diversos sentidos en que la libertad del ser humano puede ser entendida, y, en virtud de las consideraciones que acabo de exponer, tendrá por título *«Las dimensiones d e j a libertad».* N o tratará todavía del valor que a la libertad se deba reconocer en cada una de sus acepciones, pero dejará abierto el camino para la posibilidad de que a las diversas flexiones o dimensiones de nuestra propia libertad les pertenezcan respectivamente unos valores que también sean diversos entre sí.

L a *Segunda P a r t e ,* bajo el título *«La l i b e r t a d i n n a t a y la d i g n i d a d e s e n c i a l d e l ser humano»* consiste en la axiología de las libertades con las que el hombre cuenta por el solo hecho de ser hombre. Ya en el repertorio formulado en la Primera Parte se establece, ante todo, la distinción entre las libertades innatas y las libertades adquiridas; y después se llevan a cabo las subdivi-siones correspondientes, de las cuales no voy ahora a ocuparme porque su examen requiere un detenimiento que no es propio de este lugar — En cambio, no está de sobra advertir en este momento que ya el hablar del valor de unas libertades innatas deja ver claramente que aquí el valor no se toma como referido tan sólo a «algo por realizar», sino de un modo incomparable-mente más amplio, según el cual puede también hablarse del valor de algo ya realizado y que sigue siendo efectivo.

Por último, y bajo el título *«La l i b e r t a d a d q u i r i d a y la dignid a d h u m a n a conquistada»* se estudiarán en la *T e r c e r a P a r t e ,* desde el punto de vista del valor, las libertades que únicamente por adquisición pueden ser poseídas. En la clasificación de estas libertades no entro ahora por no ser éste el lugar adecuado para fundamentarla y explicarla. Es, en cambio, oportuno hacer constar que las libertades adquiridas (activa o pasivamente), presuponen en todos los casos las libertades innatas, por cuanto éstas son condiciones naturales de la posibilidad de aquellas. *Lo* cual justifica el orden en que aquí aparecen los esquemas de la Segunda y la Tercera Parte del presente trabajo.

P R I M E R A P A R T E :

LAS DIMENSIONES DE

L A LIBERTAD

CAPÍTULO **I:**

UN ANÁLISIS NECESARIO

La necesidad de disponer de un inventario, rigurosamente establecido, de las «acepciones» de la libertad que simultáneamente son «dimensiones» de ésta, ha quedado justificada ya en la Introducción por la imposibilidad de excluir de otro modo las hipérboles retóricas y las abusivas reducciones y equivocidades a que da ocasión la inexistencia, o el desconocimiento, de un suficiente análisis de los varios usos de la voz «libertad» en la terminología filosófica y en el lenguaje común.

Para ilustrar de un modo gráfico y muy concreto la conveniencia de ese análisis pueden servirnos de estímulo unas con-fusas y discutibles palabras de Alexis de Tocqueville: «La libertad es verdaderamente algo santo. Sólo otra cosa, la virtud, es más merecedora de ese título. ¿Pero qué es la virtud sino la libre elección de lo que es bueno?»1.

Ante estas afirmaciones lo primero que un elemental sentido crítico incita a preguntar es dónde se encuentra la razón que 1 «La liberté est, en vérité, une chose *sainte.* Il n'y en a qu'une autre qui mérite mieux ce nom: c'est la vertu. Encore qu'est-ce que la vertu, sinon le choix *libre* de ce qui est bien?», *Oeuvres complètes,* tome V, Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie (4.a édition, 1958), pâg. 91.

autoriza a decir que la libertad es algo santo. Para no darnos por satisfechos con una proclamación, meramente declamato-ria, de la santidad de la libertad, hemos de conocer el porqué de la afirmación de la libertad como algo realmente santo, y es el caso que Tocqueville no nos ayuda a encontrar el fundamento de semejante apreciación. Pero todavía importa más otra pregunta, sin responder a la cual no podemos en modo alguno decidir si Tocqueville tiene, o no tiene, razón al atribuirle a la libertad la santidad; y esa otra pregunta es justamente: ¿de qué libertad se trata? Por supuesto, no habría cuestión si en verdad se tratase de la absoluta libertad divina, ya que incluso un ateo no negaría que esta absoluta libertad es santa, sino que diría que no la hay. (Tal negación concierne a la existencia de la absoluta libertad divina, no a ningún calificativo de su esencia). Sólo cabe, por consiguiente, que la libertad a la que Tocqueville se refiere en este caso sea la propia del hombre. Mas entonces surge otra cuestión: ¿es, en verdad, algo santo la libertad humana justamente en tanto que humana y, por lo mismo, en todas las maneras de ejercerla?

Qué Tocqueville se refiere al libre arbitrio o libertad de opción es Cosa que desde

luego parece que ha de admitirse a la vista de su consideración de la virtud como libre elección del bien. De esta libre elección sostiene que su santidad es superior a la de la pura y simple libertad, lo cual, evidentemente, equivale a decir que, aunque en grado inferior, la libre elección del mal es, en tanto que libre, también santa. Ello, indudablemente, no sólo es inadmisible —por cuanto la santidad es un valor positivo de carácter moral, inconciliable con la libre opción de lo moralmente malo—, sino que también lo rechazaría Tocqueville, a pesar de que en buena lógica se infiere de lo que él mismo asegura. Y la necesidad de esta inferencia queda probada de un modo incontrovertible, además de por lo ya expuesto, también por el hecho mismo de que, en la consideración de la virtud como libre elección del bien, lo subrayado por Tocqueville no es la fórmula «ce qui est bien», sino el término «libre».

El único modo lícito de poder atribuir la santidad a la libertad (humana) es entender por ésta la especial libertad que las virtudes morales confieren a todo hombre que efectivamente las posee (y ello sobre la base, por supuesto, de tomar, a su vez, la «santidad» en un sentido muy amplio, no en la acepción sobrenatural de esta palabra).— A esa especial libertad es a lo que en repetidas ocasiones he llamado la *l i b e r t a d m o r a l* en la acepción del peculiar dominio de sí mismo que el hombre adquiere con la posesión de las virtudes morales. Es, pues, una libertad que presupone la capacidad humana de elegir libremente, pero que no se confunde en modo alguno con ella.

El recurso al contexto de las equívocas frases de Tocqueville a las cuales nos estamos refiriendo no permite una efectiva aclaración del sentido en que han sido dichas; antes por el contrario, hacen todavía más ambigua la significación del texto arriba transcrito. «Para ser libre —observa Tocqueville en un lugar anterior, muy próximo a ese pasaje y a propósito de la relación que el comercio mantiene con la libertad— es necesario concebir una empresa difícil, perseverar en ella y tener la práctica de actuar por sí mismo; para vivir libre hay que acostum-brarse a una existencia llena de agitación, de movimiento, de peligro; vigilar incesantemente y echar a cada instante una in-quieta mirada en torno a sí: tal es el precio de la libertad. Todas estas cosas son igualmente necesarias para triunfar en el comercio...»2.

Aun dejando perfectamente claro que todas esas cosas necesarias, según Tocqueville, tanto para el comercio como para ser libre y vivir libremente, son requisitos de la libertad —el

«precio» de ella— y no unos elementos o ingredientes de su propia constitución,

tampoco puede por menos de resultar indudable que ninguno de esos requisitos, ni el conjunto de ellos, son condiciones de la libertad de opción o libre arbitrio. Porque es ésta una libertad que no puede ser atribuida al hombre sin 2 «Pour être libre, il faut savoir concevoir une entreprise difficile et y persévérer, avoir l'usage d'agir par soi même; pour vivre libre, il faut s'habituer à une existence pleine d'agitation, de mouvement, de péril; veiller sans cesse et porter à chaque instant un oeil inquiet autour de soi: la liberté est à ce prix. Toutes ces choses sont également nécessaires pour réussir dans le commerce... », *Op. cit.,* también en la pagina 91.

afirmarla como innata en él en cuanto hombre y, por ende, en todos los hombres, no sólo en los que poseen las cualidades exigidas por Tocqueville. Tales eminentes cualidades, lejos de ser algo innato en todos los individuos de la especie humana, se dan sólo en algunos. Y aun admitiendo que a ningún ser humano le sea imposible en principio el llegar a adquirirlas, ha de advertirse que lo que todo hombre puede conseguir si las adquiere es realmente una cierta parte de la libertad moral (en el sentido según el cual hemos hablado aquí de ella). Y no cabe que consista en otra cosa, dado que presupone ciertas virtudes morales, como en efecto lo es la magnanimidad imprescindible para acometer empresas arduas, o la perseverancia indispensable para mantenerse en su gestión, o la fortaleza necesaria para llevar una vida llena de agitación, movimiento y peligro; etc.

Vemos, por tanto, cómo la ambigüedad y, junto con ella, la retórica del lenguaje de Tocqueville en su atribución de la santidad a la libertad no pueden ser superadas sin distinguir entre sí la libertad de arbitrio y la libertad moral, y sin diferenciar, a su vez, en la segunda lo que es el todo y lo que solamente es una parte o una cierta faceta. De ahí que, si no se tienen en cuenta ambas distinciones, la concepción de Tocqueville según la cual la virtud (se sobreentiende, la virtud moral) es la libre elección del bien (del bien moral, se sobreentiende igualmente) pueda tal vez interpretarse como una óptima síntesis expresiva de la relación entre la libertad y el bien.

CAPÍTULO SEGUNDO:

ACEPCIONES METAFÓRICAS

Y CLASIFICACIONES DEFICIENTES

§ 1. LAS ACEPCIONES METAFÓRICAS

El uso *propio* de la palabra «libertad» es el que sólo la aplica cuando se habla de seres inteligentes y justamente en tanto que poseen inteligencia. En el caso de su referencia al ser humano, el término «libertad» queda entendido en un sentido *impropio* si resulta aplicado a lo que no es específico en el hombre, vale decir, a lo que tenemos de común con los seres irracionales.

Dentro de este uso impropio hay una pluralidad de acepciones, a todas las cuales denominaremos *metafóricas* (de una manera muy amplia).— El examen de las más frecuentes entre ellas puede ser provechoso para determinar por exclusión las acepciones de la «libertad» que son simultáneamente dimensiones de la realidad humana designada con este término.

Cabe una acepción inusitada, pero indudablemente metafó-

rica, del término «libertad», y es la que éste tendría al emplearlo como equivalente de *indeterminación pasiva*, es decir, *de indiferencia receptiva* o, lo que es lo mismo, de un no estar limitado a recibir una cierta determinación en vez de otra. Es una clase de indeterminación (metafóricamente, libertad) que conviene no confundir con la libertad trascendental primordialmente dada en el entendimiento y derivativamente en la voluntad, ni con la libertad de arbitrio o de elección, esencialmente propia de la voluntad, aunque de un modo participativo se dé también en los actos que ésta impera en otras potencias, entre ellas la de entender.

La razón de ser de la metáfora por virtud de la cual puede denominarse libertad a una pura y simple indeterminación pasiva está en el hecho de que toda libertad es una cierta indeterminación, bien que no toda indeterminación sea, propiamente hablando, libertad. Y, por otro lado, en lo concerniente a la diferencia entre la indeterminación pasiva y la libertad trascendental de las facultades racionales de entender y querer, debe tenerse en cuenta que una indeterminación es pasiva respecto de todo aquello que si llegara a ser determinante modificaría realmente a su receptor por componerse físicamente con él.

(«Físicamente» quiere decir aquí lo contrario de «sólo objetualmente»). No es éso lo que sucede con lo entendido y con lo querido en cuanto tales, pues ninguno de ellos se compone de una manera física con el sujeto cognoscente y volente — Por lo demás, y en lo que atañe a la diferencia entre la indeterminación pasiva o receptiva y la libertad de

arbitrio o de elección, basta observar que, aunque ambas son indeterminaciones, la segunda no es pasiva, sino activa.

En el hilemorfismo aristotélico la «materia prima» (jtQOK'n *v h)) ,* que es la misma en todos los cuerpos, no está ligada, en principio, a ninguna forma sustancial. Para cada cuerpo hay una forma sustancial determinante de la materia prima que en él existe, pero ésta, sin dejar ella misma de ser, puede perder esa forma sustancial y resultar determinada por otra, con lo cual surge un cuerpo diferente. Así, pues, aunque no cabe que exista sin ninguna forma sustancial, la materia prima se halla exenta de necesaria adscripción a cualquiera de las formas sustanciales, y en este sentido es *l i b r e* respecto de cada una. L a indeterminación que de este modo le afecta es de carácter pasivo, pero no metafórico. Es, en cambio, pura metáfora lo que realmente hacemos al llamar libertad a esa pasiva indeterminación. (Y a su vez debe advertirse que no todas las formas de indeterminación activa son, *sensu p r o p r i o ,* formas de libertad. Tener libertad de arbitrio es, ciertamente, una indeterminación activa, mas no cualquiera, sino sólo la propia, estricta y formalmente hablando, de la voluntad y, por extensión, también de los actos que ella impera en otras facultades. Por otro lado, la libertad trascendental del entendimiento y de la voluntad son también modos de indeterminación, pero no físicamente activos, ni tampoco físicamente pasivos, por no ser activa ni pasiva la esencial apertura del entendimiento a todo ente y de la voluntad a todo bien.

* * *

La indeterminación a la que Heisenberg se refiere en su principio de incertidumbre o de inseguridad *(U n g e w i s s h e i t) ,* también llamado precisamente de indeterminación, es *gnoseoló-*

g i c a en su sentido inicial, puesto que dice que, tratándose de partículas subatómicas, no es posible conocer simultáneamente, con absoluta exactitud, magnitudes físicas complementarias, como, por ejemplo, la velocidad y la posición (de donde resulta la imposibilidad de predecir el futuro de las partículas).

En un magistral artículo de B. van Hagens sobre la «indeterminación física» pueden verse dos exposiciones (una más abstracta y otra más intuitiva) del principio en cuestión. Dice así la primera: «Para prever las evoluciones futuras de un corpúsculo es necesario conocer su estado actual, especialmente su posición y su velocidad. Clásicamente se tenía la creencia de que, al menos en teoría, ese conocimiento era alcanzable con toda la exactitud que se quisiera. En vez de ello, Heisenberg encontró que, a partir de un cierto

punto, lo que en la determinación de la posición se gana en exactitud se pierde en la determinación de la velocidad, e inversamente. De un modo más preciso es válida la relación de indeterminación: Aq • Ap > h/2jr, donde *Ap y Aq* representan las imprecisiones en la medida de la posición y del impulso *(p = m v)* y *h* es la constante de Planck (= 6,55 • 1027 en unidades C. G. S.)»1.

En la otra exposición se lee: «Si se quiere, por ejemplo, determinar la posición y la velocidad de un corpúsculo, será menester para ello observarlo y, consiguientemente, iluminarlo, es decir, golpearlo con un rayo de luz que, según prueba la experiencia, presenta un aspecto ondulatorio y un aspecto cor-puscular ligados entre sí por la relación de Planck-Einstein *E*

= *hv,* donde *E* representa la energía del fotón (aspecto corpus-cular) y v la frecuencia de onda (aspecto ondulatorio). Ahora bien, la teoría de los instrumentos ópticos demuestra que, con independencia de su perfección técnica, la determinación de la posición del corpúsculo resultará, en virtud de fenómenos de difracción, afectada por una inexactitud *q* tanto mayor cuanto mayor es la longitud de onda, o sea, cuanto menor es la frecuencia de la luz usada; pero, por otra parte, cuanto mayor es esta frecuencia tanto mayor es la energía del fotón que golpea al corpúsculo y, por tanto, el suplemento de impulso *q,* el cual, por otra parte, no es'determinable ni en la teoría ni en la práctica.

Nos encontramos así en la alternativa de disminuir la inexactitud de la medida de la posición a costa de la medida del impulso, y viceversa (...) Los mismos razonamientos valen en la hipótesis de que el corpúsculo mismo sea luminoso; basta considerar, en vez del impulso sufrido por parte del fotón que choca, el retro-ceso debido al fotón saliente»1.

1 «Per prevedere le evoluzioni future di un corpuscolo, occorre conoscere il sou stato attuale, in particolare la sua posizione e velocità. Classicamente si credeva che tale conoscenza almeno in teoria fosse raggiungibile con quella precisione che più si desiderava. Heisenberg trovò invece che, da un certo punto in poi, ciò che si guadagna in precisione nella determinazione della posizione lo si perde nella determinazione della velocità, e inversamente. Più precisamente vale la relazione di indeterminazione: Aq • Àp > *h / l i r* , dove *Apy A q* rappresen-tano le imprecisioni nella misura della posizione e dell'impulso *(p = mv)* e *h* è la costante di Planck (= 6,55 • IO-27) in unità C. G. S.», *Enciclopedia Filosofica* (Istituto per la Colaborazione Culturale, Venezia, Roma 1957), voi. V, col. 1.328.

2 «Si voglia, p. es., determinare la posizione e la velocità di un corpuscolo, ócorrerà per ciò osservarlo e quindi illuminarlo, ossia colpirlo con un raggio di luce che in base all'esperienza presenta un aspetto ondulatorio ed un aspetto corpuscolare legati fra loro dalla relazione di Planck-Einstein $E = hv$, dove E

rappresenta l'energia del fotone (aspetto corpuscolare) e v la frequenza dell'onda Así, pues, lo que en el principio de Heisenberg se niega es, tal como arriba se ha dicho, un cierto conocimiento. Sin embargo, en sus consecuencias lógicamente inevitables va, sin duda, mucho más lejos este principio, desembocando nada menos que en la negación de la causalidad según su formulación positivista.

Mas para entender correctamente el alcance de lo que se acaba de decir es imprescindible tener clara la diferencia entre las dos concepciones, la no-positivista y la positivista, del principio de causalidad.

En la fórmula no positivista, más clásica, el principio de causalidad dice que todo devenir (o, respectivamente, todo cuanto deviene) tiene una causa. Claro está que con ello no se pretende afirmar que todo ser efectuado sea causado, ni que tenga causa todo lo que es efecto, puesto que semejantes afirmaciones son pura y simplemente tautologías, lo mismo que la que dice que no hay efecto sin causa (como quiera que ser-efecto y ser-causado significan enteramente una y la misma cosa).

Por último, se ha de tener también en cuenta que al afirmar que todo devenir y todo cuanto deviene tienen una causa, no se está diciendo que esta causa esté unívocamente determinada (o, por el contrario, sea libre) en el ejercicio de su propia virtualidad.

En cambio, la formulación positivista del principio de causalidad sostiene que, si el presente nos es conocido, podemos también conocer —calcular— el futuro. Ello supone que en la concepción positivista la causalidad es pensada como algo rígidamente determinado de una manera unívoca en el ser que la (aspetto ondulatorio). Ora la teoria degli istrumenti ottici dimostra che indipen-dentemente della loro perfezione tecnica, la determinazione della posizione del corpuscolo risulterà, per effetto di fenomeni di difrazione, affetta da una imprecisione q tanto maggiore quanto è la lunghezza d'onda, ossia quanto minore è la frequenza della luce usata, ma d'altra parte quanto maggiore è questa frequenza tanto maggiore è l'energia del fotone che colpisce il corpuscolo e quindi il supplemento di impulso q, d'altra parte non determinabile nè teoricamente nè praticamente. Ci troviamo così nell alternativa di diminuire l'imprecisione della misura della posizione a scapito della misura dell'impulso, e viceversa (...). Gli stessi

raggionamenti valgono nell'ipotesi che il corpuscolo stesso sia luminoso; basta considerare, invece dell'impulso subito da parte del fotone urtante, il rinculo devuto al fotone uscente», *Op. c i t . ,* cols. 1328-1329.

ejerce, ya que de esta manera, y únicamente así, nos cabe la posibilidad de que calculemos con certidumbre el futuro, basándonos en nuestro conocimiento del presente.

Ahora bien, en virtud del principio de indeterminación niega Heisenberg que el conocimiento del presente de la partícula, tal como arriba fue descrito, sea posible; y con ello cae por su base, en la aplicación a aquélla, el principio positivista de la causalidad. Acertadamente observa P. Hoenen que, por debajo de la negación del determinismo *in causando* hay una negación del determinismo en el *ser* de las cosas: «Ello se pone de manifiesto por el modo en que, -v. *g r . ,* Heisenberg llega a su negación.

Pues él dice: en el principio <si conocemos el presente, podemos calcular el futuro>, lo falso es la condición, no lo condicionado, o también: la condición no tiene sentido, es carente de contenido *(inhaltsleer).* En efecto, no podemos determinar, conocer, con exactitud el estado presente, y ello ciertamente por principio, es decir, debido a las relaciones de indeterminación) o de

<inexactitud> que se siguen de la teoría cuantística. (...) Ahora bien, la conclusión directa de este raciocinio es que el estado *hic et n u n c* exacto, determinado, no existe (o que no tiene sentido hablar de estado determinado). Pues lo que <por principio) no puede medirse no existe»3.

El tránsito del no-poder, por principio, «ser-medido» al

«no-poder-existir» es válido únicamente para las realidades cuantitativas; pero a realidades de ese género se aplica el principio de indeterminación, y, por lo tanto, la inferencia es válida.

Así, pues, no solamente el espíritu humano carecería de la posibilidad de conocer con entera exactitud un sistema atómico, 3 «Id pater ex modo quo v. g. Heisenberg ad suam negationem perveniat.

Dicit enim: in principio isto <si praesens novimus, futurum calculare possumus>, non conditionatum, sed conditio falsa est, vel etiam: conditio non habet sensum, est *(inhaltsleer}.* Non possumus enim accurate determinare, cognoscere, statum praesentem; et quidem <ex principio i. e. propter <relationes indeterminationis) sive <inexactitudinis>, quae sequuntur ex theoria quantistica. (...) Conclusio autem directa ex hoc ratiocinio est: (...) status hic et nunc àccuratus, determinatus, non existit (vel: sensum non habet loqui

de statu determinato). Nam quod <ex principio) mensurari non potest non existit», *Cosmologia* (Romae, Apud Aedes Pont.

Univers. Gregorianae 1949), pàg. 586.

sino que tal posibilidad habría de serle negada a todo espíritu, debido a la inexistencia de un estado determinado por comple-to4. Ahora bien, y prescindiendo de las dificultades ontológicas que suscita la idea de algo material no determinado por completo, ¿sería lícito mantener que la indeterminación correspondiente es una auténtica y efectiva libertad de elección? A propósito de ello dice Hoenen que «son pocos los que, al modo de Eddington y Dirac, han interpretado como libertad de arbitrio propiamente dicha la indeterminación en la causalidad, descrita por otros como una "elección que la naturaleza hace"»5. Y

añade que «semejante libertad es comprensible tan sólo en un agente dotado de entendimiento»6, y que aquéllos pretenden explicar la libertad humana por el indeterminismo que atribuyen a las cosas inorgánicas, en lo cual imitan a los epicúreos, que explicaban la libertad humana, y no sólo las colisiones entre los átomos, por el «exiguo clinamen que a éstos atribuye Epicuro»7.

Los métodos de la ciencia físico-matemática —los únicos que en la teoría cuantística se emplean— carecen de competencia para resolver, y hasta para plantear, cuestiones tales como la del sentido y el alcance de la libertad de arbitrio. Por consiguiente, y sea cualquiera la forma en la que se entienda la indeterminación de la que a propósito de la teoría cuantística se habla, esa indeterminación no puede ser válidamente interpre-tada según el modo de la libertad de arbitrio nada más que en 4 Según Hoenen, quien a su vez lo toma de N . Nunk, en *Philos. Jahrbuch* 1941, pág. 311, n. 69, es esto lo que sostuvo Heisenberg eri sus *Vorlesungen* de 1936-37: «keinem Geist wäre eine genauere Kenntnis eines atomaren Systems möglich, weil es einen definierten Zustand nicht *gibt».*

5 «(...) esse paucos ut Eddington (in *N a t u r e* 1932, pág. 233-240), et Dirac, qui mdeterminationeni in causalitate, quam putant adesse (et quae ab aliis descri-bitur ut "electio quam natura facit") tamquam veri nominis libertatem arbitrii interpretati sunt», *Op. c i t ,* pág. 591.

6 «(...) talis libertas tantum in agente intellectu praedito, intelligibilis est», *I b i d e m* .

7 «Et conantur, ex indeterminismo, quem anorganicis tribuunt, explicare libertatem humanam. In hoc imitantur Epicúreos, qui per "exiguum clinamen", quod Epicurus suis atomis tribuit, non tantum colusiones inter átomos, sed etiam libertatem humanam

explicabant», *I b i d e m* .

un sentido metafórico. Y junto a ello se ha de advertir también que no toda libertad es indeterminación. Ciertamente, son verdaderas indeterminaciones (en la más amplia acepción) tanto la libertad trascendental del entendimiento y de la potencia volitiva, como la libertad de opción o libre arbitrio; pero no se ve de qué manera la libertad moral podría entenderse como «indeterminación», ni aun usando este término en una acepción pura y simplemente metafórica. La libertad moral —tal como aquí hemos venido hablando de ella y según la analizamos en la Tercera Parte de este libro— es el autodominio que el hombre adquiere con la posesión de las virtudes morales, y ello, aunque *implica* la activa indeterminación en que consiste la libertad de arbitrio, no es, sin embargo, esa misma indeterminación. Ni tampoco se resuelve últimamente en algo negativo, a saber, el no dejarse dominar por las pasiones y por el exclusivo amor del bien propio, porque este no dejarse dominar es consecuencia de un positivo dominio alcanzado por obra de las virtudes morales.

* * *

Con la fórmula «libertad de espontaneidad» se designa la situación en la que un ser se encuentra cuando en el ejercicio de alguna de sus tendencias naturales —o bien en el de todas ellas— no está perturbado o impedido por algo que eficazmente se le opone. Como fórmula equivalente se utiliza, también de un modo habitual, la fórmula «libertad de coacción», con la cual se expresa de una manera negativa lo mismo que positivamente designa la «libertad de espontaneidad», como quiera que la exención de coacción y la espontaneidad se identifican realmente.

También en este caso nos encontramos con una acepción metafórica de la libertad, sobre la base de que sólo los seres racionales son, propiamente hablando, seres libres. La mera espontaneidad no es, en efecto, un modo de libertad, sino, por el contrario, una necesidad de carácter intrínseco: la resultante de la propia naturaleza del mismo ser al cual se le atribuye. Si este ser no está sujeto a coacción, su comportamiento es espontáneo, pero ello en los seres irracionales no significa otra cosa sino que ese comportamiento, además de adecuado a las respectivas naturalezas, está necesariamente determinado por ellas. El llamar libre a esa forma de comportamiento se justifica sólo por el hecho de que el sujeto correspondiente está exento, libre, de coacción.

En su reseña de los significados del término «liberté», menciona A. Lalande un «sentido general», al cual describe como el

«estado del ser que no sufre coacción»8, y en confirmación de este sentido aduce el siguiente texto del *Cathéchisme p o s i t i v i s t e* (4e entretien) de A. Comte: «Cuando un cuerpo cae, su *l i b e r t a d* se manifiesta caminando, según su naturaleza, hacia el centro de la Tierra, con una velocidad proporcional al tiempo, salvo que la interposición de un fluido modifique su espontaneidad *(caída libre)*. Así también en el orden vital toda función, vegetal o animal, es declarada libre si se cumple en conformidad con las leyes correspondientes, sin ningún impedimento exterior o interior»9.

Indudablemente, la espontaneidad de los seres que carecen de vida es bien distinta de la espontaneidad de los que viven, pero ambas coinciden entre sí por el hecho de que sus poseedores se hallan, en cuanto tales, exentos de coacción o violencia, aunque no de necesidad realmente intrínseca (según se ha explicado antes), y ello de tal manera que ninguna de estas dos espontaneidades puede considerarse propiamente como efectiva libertad de arbitrio, ni como libertad trascendental, ni como libertad adquirida. De ahí que no pueda por menos de resultar máximamente sorprendente la concepción que de la libertad tiene Hobbes. Con pleno acierto hace observar A. Cruz Prados que «la reducción a que somete Hobbes el concepto de libertad 8 «(...) état de l'être qui ne subit de contrainte», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Presses Universitaires de France, Paris 1951), pâg. 559.

'«Quand un corps tombe, sa liberté se manifeste en cheminant selon sa nature, vers le centre de la Terre, à moins que l'interposition d'un fluide ne modifie sa spontanéité *(chute libre)*. De même dans l'ordre vital, chaque fonction, végétale ou animale, est déclarée libre si elle s'accomplit conformément aux lois correspondantes, sans empêchement extérieur ou intérieur».

supone, junto al mantenimiento del término, la eliminación de su contenido»10, y poco después" añade: «La libertad aparece definida con nitidez a lo largo de su obra: <Por libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y razón)12.

En un sistema férreamente mecanicista, como el de Hobbes, poder significa movimiento13. La libertad es, pues, libertad de movimiento: <la libertad no es otra cosa que la ausencia de todos los impedimentos que se oponen a algún movimiento), dice Hobbes en el *De Cive14»*.

Del pensamiento de Hobbes sobre la libertad lo más extraño está en la afirmación según la cual la ausencia de impedimentos externos, *i. e.* la mera espontaneidad, es lo que por libertad se entiende según la significación más apropiada de la palabra. Tal vez parezca, no obstante, que ello no resultaría tan extraño si se tuviera presente que en el sistema mecanicista de Hobbes la única forma de poder hablar de libertad, sin que ésta quede excluida, es entender por ella la libertad de coacción. Pero aunque ello es muy cierto, también lo es —y, sin duda, más oportuno para el caso— el hecho de que en ninguna concepción mecanicista puede lícitamente hablarse de libertad, salvo para negarla; y así el único modo afirmativo de poder hablar de ella en las concepciones de esa índole es el que necesariamente presupone una acepción metafórica.

10 L a sociedad como artificio. E l pensamiento político de Hobbes (Eunsa, Pamplona 1986), pág. 185.

11 Op. cit., pág. 186.

1 2 Referencia al *L e v i a t h a n* .

1 3 Referencia a R. Polin: *Hobbes, Dieu et les hommes* (Presses Universitaires de France, Paris 1981), pág. 29.

14 Referencia a esta obra de Hobbes.

§ 2. C L A S I F I C A C I O N E S D E F I C I E N T E S

En general, una clasificación es deficiente por una de estas dos razones principales: por resultar incompleta, o por su falta de orden (aunque, sin duda, cabe también, en principio, que ambos defectos se junten). Ahora bien, ante todo debe tenerse en cuenta que no ha de considerarse como clasificación deficiente lo que no pasa de constituir una pura y simple *distinción* (acaso muy relevante) para aclarar el sentido de lo que es, o puede ser, el sentido de uno de los miembros de una efectiva clasificación (incorrecta o correcta). Veámoslo brevemente en dos ejemplos, uno de ellos tomado del lenguaje específico de las controversias político—ideológicas, y perteneciente el otro a la terminología, más genérica, del tratamiento ético de la idea de la libertad.

El primero de esos dos ejemplos lo constituye la distinción entre las «libertades formales» y las libertades «reales». Al hacer esta distinción no se pretende decir que las libertades formales pertenecen a un cierto tipo o clase de libertad, mientras que las libertades reales se encuadran en otra clase u otro tipo. No se hace, por tanto, ni de hecho ni en el propósito, una clasificación de la libertad, sino que para una y la misma clase de libertades se hace una distinción entre lo que impide y lo que permite la

efectividad del uso de ella desde el punto de vista de las necesarias condiciones socio-económicas.

El segundo de los ejemplos viene dado por una distinción establecida con mucha anterioridad a la que acabamos de ver.

Se trata de la distinción entre la verdadera libertad y la falsa.

Tampoco al hacer esta distinción se pretende decir que la libertad verdadera es un tipo o clase de libertad, mientras que la falsa es otro tipo de libertad u otra clase de ella. Consiguientemente, al distinguirlas no se hace, ni de hecho ni de propósito, una clasificación que en cuanto tal pudiera tenerse por correcta o por incorrecta. Simplemente, se señala la diferencia entre lo que en realidad es libertad y lo que sólo la es de una manera aparente. (Como más adelante comprobaremos, la distinción entre la libertad verdadera y la libertad falsa pertenece, según el uso que de ella se hace, a la dimensión moral de la libertad como autoposesión adquirida, no innata).

Pasemos ahora al examen de varias clasificaciones de la libertad que, en la intención, o cuando menos de hecho, son efectivas clasificaciones, pero a las cuales hay que tener por deficientes.

a) Basándose en la contraposición de lo libre y lo necesario, asigna Suárez a lo libre tres sentidos: «Como quiera que lo libre se opone a lo necesario, aquéllo se dice, aproximadamente, de tantos modos como ésto. Porque si se cree que *libre* es un término procedente de la voz *l i b e r a r ,* de suerte que se llama libre a la acción que está libre de toda necesidad, será libre omnímo-damente la acción que no tenga ninguna de las necesidades anteriormente mencionadas15; lo cual apenas se encontrará nada más que en la acción divina, aunque también se la halle, a su modo, en algunas acciones humanas, sobre todo en las honestas y que tan sólo se^ hacen por deliberación y deseo de rectitud y de justicia. Así se usa en ocasiones el término *libre* como excluyente no sólo de la necesidad propiamente dicha, sino también de la servidumbre (...). En otra acepción se dice libre la acción no coaccionada, sino voluntaria; la cual libertad no excluye la necesidad (...) consistente en la determinación unívoca con im-potencia de suspender la acción, sino que sólo excluye la violencia y la coacción; siendo evidentísimo que en este modo se dan acciones no necesarias no sólo en los hombres sino también en los brutos (...). Por último, y del modo más propio se dice libre la acción verdaderamente libre de la necesidad que en su actuar tienen las cosas naturales e irracionales»16.

15 Se refiere a las distinguidas por él en el apartado que antecede al que contiene estas

observaciones sobre los sentidos de lo libre. Esas necesidades son, para Suárez, todos los modos o formas en que se habla de necesidad.

16 «Cum enim liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur quot necessarium ipsum. Si enim *liberum* dictum credatur a verbo *libero,* ita ut actio libera dicatur quae ab omni necessitate libera est, ilia actio erit omnibus modis libera quae **nullam** habet ex praedictis necessitatibus, quod vix reperita nisi in divina actione; quamquam etiam, in aliquibus humanis suo modo inveniatur, in eis maxime quae honestae sunt et tantum ex **Consilio** et appetitu rectitudinis ac En correspondencia con los tres sentidos de lo libre aparecen en las observaciones de Suárez tres acepciones de la libertad: a saber, la libertad moral, la de coacción y la de arbitrio.

La libertad moral está indicada muy sucintamente en la aclaración de que son libres (en el primero de los tres sentidos) algunas acciones humanas que no sólo excluyen la necesidad propiamente dicha, sino también la servidumbre. Sin duda, la libertad de esas acciones es la pertinente a la dimensión moral de la autoposesión adquirida. Por su parte, la libertad de coacción está expresamente consignada por Suárez al mencionar, como la segunda de las acepciones de lo libre, la que conviene a la acción no coaccionada, sino voluntaria, y al dejar dicho que en ese sentido se dan acciones no necesarias, no tan sólo en los hombres, sino también en los brutos. (Para evitar la confusión con la libertad de arbitrio —y, por supuesto, con la libertad moral— es suficiente el reconocimiento, hecho por Suárez, de que también en las acciones de los brutos hay libertad de coacción; pero ese reconocimiento no es bastante para el más amplio sentido de esta libertad, el cual la extiende hasta a los seres no dotados de vida alguna, según vimos en el examen de las «acepciones metafóricas».)

La clasificación así establecida por Suárez es deficiente por no ser completa. En ella no se consigna la «libertad trascendental» del entendimiento y la de la facultad volitiva (las cuales anteceden, según se explicará en el Capítulo III, a la libertad de arbitrio), ni tampoco aparece, en ninguna de sus formas, la libertad civil, que es una modalidad de lo que aquí hemos llamado la libertad adquirida. Y hay una doble razón explicativa de la deficiencia de la clasificación hecha por Suárez: de una iustitiae fiunt. Atque ita sumitur interdum *liberum* ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem (...). Aliter dicitur actio libera quae coacta non est, sed voluntaria; quae libertas non excludit necessitatem (...) quae consistit in determinationem ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem; quo modo

evidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis (...). Ultimo tarnen ac propriissimo modo dicitur actio libera quae vere libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irrationales», *Disput, m e t a p h . ,* Disp. XIX, Sectio II, n. 9.

parte, la exclusiva determinación de los varios sentidos de lo libre por su diferencia con los diversos sentidos de lo necesario; y, de otra parte, la consideración de la libertad como referida a las acciones solamente, y no también a las respectivas facultades. Las libertades civiles, aunque a su modo se oponen a la necesidad de coacción, no se entienden únicamente en virtud de su oposición a esta necesidad, sino en virtud de su esencial conexión con los derechos humanos correspondientes. Y la l i -

bertad trascendental no se da, propiamente hablando, en ninguna concreta intelección, ni tampoco en ninguna concreta volición, sino en el entendimiento, en principio abierto a todo ente, y en la voluntad, en principio abierta a todo bien.

b) En el *status q u a e s t i o n i s* antepuesto al examen del libre arbitrio como propiedad de la facultad volitiva hace J. Gredt un sucinto análisis de los sentidos de la libertad, donde expone nítidamente la enseñanza de Juan de Santo Tomás17: «Tomada de una manera muy amplia, *l i b e r t a d* es lo mismo que *indiferencia* o negación de determinación unívoca. Esta indiferencia puede, a su vez, ser *p a s i v a ,* indiferencia para recibir varias cosas, o *a c t i v a ,* para efectuar varias acciones. L a indiferencia activa es: o inmunidad de determinación por algo *extrínseco,* inmunidad de coacción, o inmunidad no sólo de determinación por algo extrínseco, sino también por algo *intrínseco.* Aquella es la libertad de *coacción* o libertad de *e s p o n t a n e i d a d ,* y ésta es la libertad de *a r b i t r i o* o libertad estrictamente dicha»18.— U n complemento de este análisis se encuentra en la distinción de los sentidos de la necesidad: «A la libertad se opone la necesidad, que es determinación unívoca. La necesidad se divide como la libertad. Por tanto, es: o *p a s i v a ,* o *a c t i v a ,* o de *coacción* o de *n a t u r a l e z a .* L a *17 Cursus Philosophicus Thomisticus,* IV Pars Philosophiae Naturalis, Q. 12, A. II, pág. 387 (citado por la Edic. Reiser).

18 «Libertas latissime sumpta idem est quod *indifferentia* seu negati o determinationis ad unum. Haec indifferentia potest esse aut *passiva:* indifferentia ad plura suscipienda, aut *activa:* ad plura agenda. Indifferentia activa est aut immunitas a determinatione *ab extrínseco,* a coactione, aut immunitas non tantum a coactione ab extrínseco, sed etiam *a b intrinseco.* Illa est libertas a *coactione* seu libertas

spontaneitatis, haec est libertas *arbitrii* seu libertas stride dicta», *E l e m e n t a p h i l o s . arist.-thomist.,* n. 589.1.

necesidad de coacción es determinación unívoca que proviene de algo extrínseco y contrario a la inclinación de lo que es coaccionado, como cuando alguien, que se resiste, es lanzado desde una alta torre. La necesidad de naturaleza es determinación unívoca por algo intrínseco, que proviene de la naturaleza misma. Ejemplo de ella es el desarrollo de un árbol, que tiende naturalmente hacia arriba»19.

También la clasificación así propuesta de la libertad —y, correlativamente, de la necesidad— es defectuosa, principalmente por ser incompleta, aunque además, pero en menor medida, por su falta de orden, si se la toma como una clasificación de las acepciones de la libertad humana. Que es incompleta se pone de manifiesto por la ausencia de la libertad trascendental, la libertad moral y la libertad civil, pues ninguna de ellas es reductible a la «indiferencia pasiva» ni representa una forma de la libertad de arbitrio, ni esencialmente se entienden como puras y simples formas de la libertad de coacción, aunque a su modo la libertad de coacción participa de aquella indiferencia. Y que es una clasificación desordenada en alguna medida lo prueba el hecho de que, junto a la libertad de arbitrio, que es una de las dimensiones de la libertad humana propiamente dicha, incluye la indiferencia pasiva y la libertad de coacción, que son acepciones metafóricas de la libertad propia del hombre (no por no convenirle a éste en modo alguno, sino porque no le pertenecen en tanto que ser humano, sino por otras razones).

c) Un ejemplo, bastante más complicado, de deficiente clasificación de las libertades es el repertorio que de ellas propone M. Müller como un esquema de las modalidades del concepto de libertad. Distingue M. Müller hasta siete modalidades de este concepto. L a primera de ellas, el *p r i m e r concepto de l i b e r t a d* que

" «Libertati opponitur *nécessitas,* quae est determinatio ad unum. Nécessitas dividitur sicut libertas. Ideo est aut *passiva* aut *activa,* aut *coactionis* aut *n a t u r a e* . Nécessitas coactionis est determinatio ad unum ab extrínseco proveniens et contra inclinationem eius, quod cogitar, ut cum quis contranitens ex alta turri proicitur. Nécessitas naturae est determinatio ad unum ab intrinseco, ab ipsa natura profecía. Exemplum sit arbor, quae, se evolvendo, naturaliter tendit in altum», *Op. cit.,* n. 589.2.

aparece en este repertorio, es la libertad de coacción, en cuanto aplicada a lo finito, la cual puede enunciarse, aunque no como propiedad constitutiva, sólo en relación a algo indicable, deter-minable20. Frente a esa libertad está la absoluta libertad de coacción, la

cual es la libertad de la autarquía, no aplicable a lo mundano, ni al mundo ni a nosotros mismos, siendo así un *segundo concepto de l i b e r t a d ,* propio de la concepción ontológi-ca de Dios en cuanto pensado metafísicamente21. U n *tercer concepto de la l i b e r t a d* es la llamada *l i b e r t a s t r a n s c e n d e n t a l i s ,* la trascendentalidad. Es el reflejo, en la esfera propiamente humana, del concepto teológico de la libertad. Se trata de una propiedad absoluta del ente que nosotros somos, nuestra vacuidad, nuestra absolutez, que no lo es plenamente22.

En íntima relación con la libertad trascendental aparece aquí la libertad de indiferencia, «(...) yo no puedo hacer mío

—observa M. Müller— todo cuanto el espíritu me presenta. No todo lo que él me asigna como cognoscible y dominable lo puedo yo realmente conocer y dominar; he de escoger. En la libertad trascendental estoy indeciso sobre esta elección, todavía no me he determinado a mí mismo, estoy flotando en el estado de la *indiferencia.* De esta suerte, es la libertas indifferentiae el *c u a r t o concepto de la l i b e r t a d* (...) L a libertas indifferentiae no es otra cosa que una faceta de la libertas transcendentalis, la trascendentalidad que se mantiene en sí misma»23.— A su vez, «la 2 0 «Die libertas a coactio als erster *Freiheitsbegriff,* angewandt auf das Endliche, lässt sich nur relativ zu einem Nennbaren, Bestimmbaren aussagen, aber nicht als eine konstitutive Eigenschaft», *Philosophische Anthropologie* (Verlag

Karl Alberg, Freiburg/München 1974), S 141.

21 Demgegenüber steht nun die libertas a coactione absolut genommen (...) Diese absolute Freiheit ist die der *A u t a r k i e* (...) Dieser Freiheitsbegriff ist eben-falls nicht auf das Weltliche, die Welt und uns selbst anwendbar. Dieser *zweite Freiheitsbegriff der* Autarkie (...) war die ontologische Fassung des Gottes, sofern er metaphysisch begriffen wird», *Op. cit.,* S 141.

2 2 «Nun gibt es einen *dritten Freiheitsbegriff,* wir nannten ihn libertas transcendentalis, die Transzendentalität. Dieser Freiheitsbegriff ist die Spiegelung des theologischen Freiheitsbegriffs in der eigentlich menschlichen Sphäre (...). Libertas transcendentalis ist eine absolute Eigenschaft des Seienden, das wir sind, unsere Leere, nicht ausgefüllte Absolutheit», *Op. c i t ,* S 141-142.

23 «(...) ich kann nicht alles, was der Geist mir vorlegt, mir zueigen machen.

autodiferenciación de la libertas indifferentiae en la decisión de ser, por cuanto me determino para algo otro determinado, decidiéndome por un cierto mundo, por unas

ciertas personas, es la libertas existentialis, la libertad existencial, el *q u i n t o concepto de la libertad»14.*

La libertad existencial así descrita se encuentra articulada por dos grados, siendo el primero la *l i b e r t a s essentialis,* en la cual se cifra el sexto concepto de la libertad y que es la elección u opción fundamental *(Grundwahl),* a diferencia de las decisiones concretas de cada momento *(E i n z e l e n t s c h e i d u n g e n) 2 5* . — E l otro grado de la libertad existencial consiste en la libertad de arbitrio, la cual, aunque determinada, en la mayoría de las ocasiones, por la libertad esencial, se muestra como libertad efectiva, y es el *séptimo concepto de la l i b e r t a d ,* cuando la opción fundamental, desde la experiencia de un encuentro concreto, se ve forzada a modificarse y me obliga a reformar mi pensa-miento26.

Aunque puede parecer quizá prolijo, este repertorio de las modalidades del concepto de libertad es, sin embargo, defectuo-so precisamente por incompleto, además de ser desordenado.

Nicht alles, war er mir als erkennbar oder beherrschbar zuspricht, kann ich wirklich erkennen und beherrschen, ich muss auswählen. Über diese Wahl bin ich in der transzendentalen Freiheit noch unentschieden, habe mich noch nicht selbst bestimmt, schwebe im Zustand der *Indifferenz.* So ist der *vierte Freiheitsbegriff (...)* die libertas indifferentiae (...). Die libertas indifferentiae ist nichts anderes als eine Seite der libertas transcendentalis, die an sich haltende Transzendentali **tat»,** *Op.*

c i t , S 142.

24 «Die Selbstdifferenzierung der libertas indifferentiae zum Entschluss, zu sein, indem ich mich für eine bestimmte Welt, für bestimmte Personen entscheide, ist die libertas existentialis, die existentiale Freiheit; der *fünfte Freiheitsbegriff», Op. e i l ,* S 143.

25 «Diese libertas existentialis hat aunächst die Stufe, die wir libertas essentialis als *sechsten Freiheitsbegriff* nennen wollen; d. h. die Wahl, die Grundwahl zu nennen ist», *I b i d e m* .

2 6 «Meist ist die libertas arbitrii *(siebter Freiheitsbegriff»),* des jetzingen Entschlusses, prädeterminiert durch die libertas essentialis, die Grundentscheidung. Und sie zeigt sich als wirkliche Freiheit dann, wenn von der Erfahrung einer einzelnen konkreten Begegnung her die Grundentscheidung rückläufig gez-wungen ist, sich zu verändern und ich nich selbst zwinge, umzudenken», *Op. cit.,* S 144.

No se echa de ver en él la libertad moral, no porque ésta sea incompatible con cada uno de los siete conceptos de la libertad señalados por Müller —no se da realmente esa incompatibilidad—, sino porque no cabe inscribir la libertad moral en ninguno de ellos. Falta asimismo toda referencia explícita a la libertad civil, e incluso toda referencia implícita a ella, salvo que la creamos subsumible en la libertad de coacción, con la que sin duda tiene algún punto de contacto —como también lo tiene la libertad moral—, pero que no es específica del hombre en tanto que hombre. Por otra parte, el hecho de que la libertad de coacción aparezca encuadrada en este repertorio, en el cual los otros miembros que lo integran son libertades propiamente dichas, es una manifestación de falta de orden, ya que la libertad de coacción no es libertad humana *sensu p r o p r i o ,* sino tan sólo de una manera metafórica (por cuanto la mera espontaneidad sigue siendo necesidad, aunque de carácter intrínseco).

Otra manifestación dé desorden en el repertorio de Müller se encuentra en la consideración de la libertad trascendental y la libertad de indiferencia como dos miembros de ese repertorio, siendo así que la libertad de indiferencia queda en él caracterizada como un mero aspecto o faceta *(nichts anderes a i s e i n e Seite)* de la libertad trascendental. Y tampoco puede por menos de considerarse un desorden el hecho de que el sexto y el séptimo miembro del repertorio (la libertad esencial y la de arbitrio) difieran entre sí, a la vez que del quinto miembro (que es la libertad existencial), como dos grados de ésta se distinguen entre sí, a la vez que difieren de ella. Es un desorden enteramente similar al que se daría, por ejemplo, en una enumeración de las cualidades sensibles donde después del sonido se incluyera el sonido grave y, tras éste, el agudo. Es verdad que distintos grados no son especies distintas y que, por tanto, en la mencionada enumeración de las cualidades sensibles no se cometería ninguna falta a la regla lógica que dice que está bien ordenada una división donde el género se distribuye en las especies inmediatamente subordinadas a él. Pero también es muy cierto que no cabe que esté bien ordenada una división en la cual uno de los miembros es algo susceptible de graduación, siendo los otros miembros los grados correspondientes, de una manera análoga a como tampoco estaría bien ordenada una enumeración en la que uno de los miembros fuese un género, siendo los otros unas especies de él (pongamos por caso, la enumeración «animal, animal racional y animal irracional»).

Algunas de las consideraciones llevadas a cabo por M. Mü-

11er en torno a las diversas modalidades del concepto de libertad son un tanto

equívocas y oscuras. Tal es el caso de la descripción de la libertad trascendental como un vacío, y es el caso, también, de la consideración de la libertad esencial como un grado de la libertad existencial. El describir la libertad trascendental como un vacío —«nuestra vacuidad», *unsere Leeré*— es un modo metafórico de hablar, que en vez de resultar explicativo, necesita una explicación. Para que el entendimiento esté, en principio, abierto a todo ente, y para que la voluntad esté abierta, en principio, a todo bien, es necesario que ninguna de ambas potencias esté constitutivamente ocupada — *i. e.,* hace falta que estén constitutivamente no ocupadas, vale decir, va-cías— en relación a todo ente determinado y a todo determinado bien. Y, por otra parte, hay un parentesco innegable (heidegge-riano en su procedencia inmediata, y hegeliano en definitiva) entre la concepción de la libertad trascendental como un «va-cío», en el sentido ya expuesto, y como una «nada», en cuanto no relativa (objetualmente) a *ningún* ser finito ni a *ningún* bien limitado. Y en lo tocante a la consideración de la libertad esencial como uno de los dos grados de la libertad existencial, la oscuridad de semejante lenguaje se pone ya de relieve al advertirse la inexistencia de toda aclaración de lo que las voces

«esencial» y «existencial» significan en este contexto; pero es esa una oscuridad que aún se hace más grave a la vista del hecho de que la libertad de arbitrio, uno de los grados de la libertad existencial, sea un presupuesto del otro grado de ésta, la libertad correspondiente a la opción básica, la cual, en tanto que opción, ha de ser, en efecto, libre con libertad de arbitrio, pero, en tanto que básica, ha de anteceder a toda libre decisión particular. La propia diferencia entre la opción fundamental o básica y las particulares o concretas no puede establecerse claramente si no se pasa por alto que la determinación de aquélla no puede efectuarse libremente sin el ejercicio de una de éstas, las cuales son, según Müller, las dotadas de libertad de arbitrio. (Ciertamente, no todas las decisiones que tomamos son de igual trascendencia; hay unas de mayor repercusión y otras de alcance menor e incluso de mínima importancia; pero tanto las unas como las otras son efectivas manifestaciones de una y la misma clase de libertad humana: la libertad de arbitrio).

CAPÍTULO TERCERO
SINOPSIS DE LAS DIMENSIONES CARDINALES

DE LA LIBERTAD HUMANA

§ 1. LA DIVISIÓN PRIMORDIAL

Como ya se explicó, se trata de señalar las acepciones de la libertad déí ser humano que a la vez son aspectos o dimensiones de ella. Por consiguiente,

a) no se pretende hacer un repertorio de la totalidad de los sentidos según los cuales se toma la libertad humana cuando de ella se habla en el lenguaje ordinario y en el léxico filosófico (aunque, naturalmente, se ha de contar con el «hecho» de la diversidad de esos sentidos, sobre todo la de los más habituales); b) pero tampoco basta una simple enumeración, más o menos indicativa, de las «acepciones-dimensiones» de la libertad atribuible al ser humano, sino que se requiere una *clasificación sistemática* de las libertades humanas en la que, además de las clases o dimensiones cardinales, se consignen también expresamente las respectivas «sub-clases» de mayor interés desde el punto de vista de la antropología filosófica.

De esta suerte, es imprescindible que la sinopsis que aquí se ha de proponer tenga su inicio en el establecimiento de una *división primordial*. Justamente por su carácter primordial, esta clasificación ha de incluir el menor número posible de elementos. Lo ideal es, por tanto, que sea una dicotomía. Ahora bien, para lograrla es menester disponer de un *fundamentum divisionis* del cual pueda y deba surgir una distribución *radicalmente* bimembre de la libertad humana en sus dimensiones cardinales.

Tal fundamento no es difícil de encontrar: ya está dado en el hecho de la *doble* forma en que cabe, en principio, la índole de lo humano para el ser de la libertad (aunque no solamente para él, sino también para otros a los que esa índole es atribuible).

De dos maneras cabe, efectivamente, que una cosa sea humana: o bien porque sin tenerla no es posible ser hombre, o bien porque el ser hombre determina la posibilidad —no la necesidad— de poseerla. De acuerdo con el primero de estos modos es humano lo constitutivamente necesario para el ser propio del hombre. «Constitutivamente necesario» quiere decir «necesario de una manera esencial: por virtud de la esencia respectiva». Y

de acuerdo con el segundo de los modos es humano lo posible para el hombre, pero no imprescindible para éste en virtud de su propia esencia. Así, pues, según el primero de esos modos será humana la libertad que el hombre tenga por serle constitutivamente

necesaria, es decir, necesaria en virtud de lo que esencialmente le define. Y, por el contrario, de acuerdo con el segundo de los modos en que una cosa es humana, será humana la libertad que para el hombre es posible, pero no necesaria.

Para entender *in c o n c r e t o* la primera de las maneras en que la libertad es algo humano puede servir de ejemplo la libertad de arbitrio, la cual es la más frecuentemente mencionada —y con mayor detenimiento atendida— en el tratamiento filosófico de la cuestión de la libertad. Quien atribuye la libertad de arbitrio al ser humano no sostiene que éste pueda llegar a tenerla, sino, al contrario, que el llegar a tenerla le es cosa tan imposible como el llegar a perderla, porque la tiene por necesidad, en razón de su esencia de hombre. Y quien le niega al hombre el libre arbitrio no se limita a decir que aún no lo tiene o que ya lo perdió, sino que por necesidad carece de él.

Como ejemplo, a su vez, del otro modo en que la libertad es algo humano puede valemos la libertad política o civil en cualquiera de sus modalidades. Ninguna de ellas le es imposible al hombre, pero asimismo ninguna le es necesaria en el más estricto sentido, de tal manera que fuese preciso sostener que quien no las posee no ha llegado todavía a ser un hombre o ya ha dejado de serlo. La necesidad «moral» de poseerlas es cabalmente una prueba de que su posesión no es «físicamente»

necesaria.

A primera vista, hablar de una libertad que es necesaria —en oposición a otra libertad que tan sólo es posible— no puede dejar de resultar paradójico. Si lo libre se opone a lo necesario, la afirmación de una «libertad necesaria» tiene todos los visos de una pura contradicción, y la negación de esa libertad es, al menos en apariencia, algo tan inmediatamente apodíctico que hay que situarlo en el nivel de una simple tautología. Sin embargo, todas estas apariencias son falaces. Una libertad que es necesaria no es formalmente una necesidad: sigue siendo una libertad, y por consiguiente no es a ella, sino a su posesión, a lo que el carácter de la necesidad ha de ser formalmente atribuido.

Con todo, para evitar equívocos y tergiversaciones, es preferible no hablar de libertad necesaria y libertad posible, sustituyéndolas respectivamente por *l i b e r t a d i n n a t a y l i b e r t a d a d q u i -*

rida. Y éstos son los términos en los que aquí se establece la *división p r i m o r d i a l* de la libertad humana. Mas con objeto de definir exactamente el alcance de esta radical división, conviene hacer *dos p u n t u a l i z a c i o n e s* . L a primera, que es la de menor importancia, se refiere al concepto de la libertad adquirida, y ya fue consignada

al final de la Introducción. Se trata sencillamente (si bien el recordarlo ahora vuelve a ser oportuno) de que el calificativo de adquirido, aplicado a una libertad humana, está tomado aquí en el sentido de que únicamente por adquisición es posible tener esa libertad.

La idea de la libertad humana innata es el objeto de la segunda aclaración. En todo ser es algo innato: a) su esencia metafísica completa y cada uno de sus componentes (así, en todo hombre es innata su propia índole de animal racional y cada uno de los componentes de ella); b) todo lo derivado de su íntegra esencia metafísica o de cada uno de los componentes de esta esencia *(v. g r . ,* en todo hombre es innato el carácter de poseedor de la capacidad psicosomática de reír, y son también innatos en todo hombre los atributos —propiedades— que dima-nan por separado, aunque realmente en él se den unidos, de su animalidad, por una parte, y de su racionalidad, por otra). Así, pues, la división, ciertamente radical o primordial, de la libertad humana en innata y adquirida no queda suficientemente perfi-lada mientras no se declare el modo según el cual es innata una libertad propia del hombre, o sea, mientras no se diga si esa libertad es innata en el hombre por consistir en ella la esencia metafísica (entera o parcial) de éste, o bien por derivar de esa esencia (globalmente tomada, o sólo en parte).

Ahora bien, ninguna libertad propia del hombre puede ser innata en el sentido del primero de esos dos modos, porque ni la esencia metafísica del hombre es libertad, ni lo es tampoco ningún componente de esa esencia. Evidentemente, «libertad»

no es lo mismo que «animal racional», ni tampoco se identifica con ninguno de los dos elementos de éste. En todo caso, «libertad» sería idéntica, no a «racional», sino a «racionalidad» (lo idéntico a «racional» sería «libre», no «libertad»); mas ni siquiera esto último es admisible, ni aun en el caso de la libertad trascendental de la facultad humana de entender, ya que tal libertad, por pertenecer a una de las potencias operativas humanas, no puede ser un componente o elemento de la esencia metafísica del hombre, donde no entra ninguna potencia operativa (pues todas ellas son accidentes, aunque necesariamente dimanen del constitutivo formal de nuestro ser), como tampoco ninguna potencia operativa forma parte de ninguna otra esencia metafísica (porque tales potencias son siempre unos «accidentes» en la acepción categorial del término, no en el sentido vulgar de lo accidental como lo escasamente relevante).

A la aclaración acabada de hacer se oponen en cierto modo, aunque no plena y rigurosamente, estas palabras de L. Clavell:

«Sin disminuir en nada la validez de la definición clásica del hombre como animal racional, hoy sentimos como más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como *a n i m a l liberum»1*. E l hecho —puro y simple hecho— de que la caracterización del hombre como *a n i m a l l i b e r u m* nos resulte (a quienes efectivamente les resulte así) «más expresiva» de la peculiar perfección humana, no demuestra que esa caracterización sea lógicamente más correcta que la definición clásica del hombre como animal racional. A veces una definición descriptiva, ya *per p r o p r i u m* (según sería, por ejemplo, la definición del hombre como animal libre), ya *per c o n g e r i e m a c c i d e n t i u m* (tal es el caso de la célebre definición del hombre como animal bípedo e implume), puede sustituir ventajosamente a una definición esencial metafísica, pero ello se deberá en todas las ocasiones a simples motivos subjetivos o —equivalentemente— psicológicos, no a razones auténticamente lógicas, objetivas. Y también puede resultar mejor una definición genética, tal cual es, por ejemplo, la que del círculo se hace al definirlo como la figura plana derivada del movimiento de una línea recta que vuelve sobre sí misma, girando en torno a un extremo suyo fijo. (He tenido, por cierto, una divertida experiencia, que consistió en que un alumno, tras haberme oído este ejemplo de definición genética, me aseguró, en plena euforia, que las definiciones genéticas eran indudablemente las mejores, pues para él lo dinámico estaba muy por encima de lo estático; a lo cual replicó otro alumno que era preciso que su compañero, para ser dinámico y, por tanto, mejor, cambiase de manera de pensar y que lo hiciese lo más pronto posible). Por lo demás, L. Clavell no sostiene (se lo impide su bien probado sentido del rigor filosófico) que el definir al hombre como animal libre sea lógicamente más perfecto que el definirlo como animal racional. Porque no dice Clavell que la fórmula *«animal liberum»* es más expresiva de la peculiar perfección humana, sino que hoy la «sentimos como más expresiva» de esa peculiar perfección. Lo cual, en el mejor de los casos, reflejaría una opinión mayoritaria en un cierto 1 «Senza togliere nulla alla validità della definizione classica dell'uomo come animale razionale, oggi sentiamo come più espressiva della peculiare perfezione umana la sua concezione come *a n i m a i liberum»,* «La fondazione della libertà nell'atto di essere dell'anima», en *L ' a n i m a nella antropologia di S. Tommasso d'Aquino* (Massimo, Milano 1987), pàg. 235.

tiempo y que podría llegar a ser minoritaria, o tal vez la opinión de nadie, en un tiempo ulterior, sin que nada de todo ello tenga algo que ver con la escala del valor lógico de las definiciones.

En suma: la división primordial de la libertad humana en innata y adquirida es, tal como aquí la propongo, enteramente ajena a la consideración de la libertad humana innata como la esencia metafísica del hombre o como un componente de esta esencia — No entro en la discusión de algunas tesis contrarias a la que aquí he sostenido sobre el alcance de la libertad humana innata, porque esas tesis no están concebidas desde el punto de vista de la clasificación de la libertad, ni tampoco, por tanto, desde el correspondiente a la división primordial de ella, que es la perspectiva en la que vengo hasta ahora manteniéndome, sino desde el punto de vista del valor de la libertad, cosa de la cual me ocuparé, con el detenimiento necesario, una vez terminada la Primera Parte de este libro.

§ 2. EL CATÁLOGO DE LAS LIBERTADES INNATAS

Si el animal irracional carece de libertad propiamente dicha, mientras que el hombre, en cambio, la posee, no cabe que ello se deba a que la índole de animal excluya la de lo libre —ya que también es un animal el hombre— sino a que la libertad es imposible sin la racionalidad. En una palabra: el hombre es libre porque es racional, sin que esto quiera decir que la racionalidad sea, formalmente hablando, libertad, sino que constituye su raíz.

Ahora bien, la racionalidad del ser humano cuenta con dos facultades, *i. e.* con dos principios operativos inmediatos, que de ella derivan: el entendimiento y la voluntad. Por consiguiente, sólo estas dos potencias operativas son los *inmediatos sujetos de atribución* de la libertad humana innata. Y de ello, a su vez, se sigue que, en virtud de la diferencia (no implicativa de separación) del entendimiento y la voluntad, hay dos libertades humanas de carácter innato: la propia de la facultad intelectiva y la peculiar de la facultad volitiva. Con lo cual, sin embargo, no se excluye en principio la posibilidad para estas dos libertades, o al menos para una de ellas, de subdividirse o ramificarse en otras que, consiguientemente, serían innatas también.

Ante todo, es necesario dejar claro que la distinción entre la «libertad trascendental» y la «libertad de arbitrio» no se corresponde con la diferencia entre entendimiento y voluntad.

A lo largo de las páginas anteriores se ha hablado repetidamen-te, en diversos contextos, de la libertad trascendental como algo que atañe, en primer lugar, a nuestra facultad intelectiva y, en segundo lugar, a nuestra facultad volitiva. En cambio, es la facultad volitiva la única en relación a la cual se ha hablado aquí

—y en general se habla— de la libertad de arbitrio. No cabe, por consiguiente, que la

diferencia entre la libertad trascendental y la libertad de arbitrio dé lugar a la división principal de la libertad humana innata. Por el hecho de darse en dos poderes esencialmente distintos, la libertad trascendental no puede ser esencialmente una. En consecuencia, el esquema completo de la división de la libertad humana innata no puede ser sino éste: a) libertad del entendimiento, la cual es trascendental, ya que no cabe que lo sea de arbitrio;

b) libertad de la voluntad, que a su vez se divide en libertad trascendental de la voluntad y libertad de arbitrio o elección.

La libertad del entendimiento puede también llamarse libertad de la razón, si la razón se toma en un sentido amplio, donde no se tiene en cuenta únicamente la capacidad de discurrir o aptitud para conocer unas verdades apoyándose en otras, sino también la capacidad de intelección intuitiva *(i. e.,* inmediata) de contenidos preposicionales y la simplemente conceptual.— El calificativo de «trascendental» se justifica por algo a lo que en varias oportunidades se ha hecho ya referencia en este libro: a saber, la ilimitada amplitud del horizonte objetual del entendimiento humano, por. cuanto éste está abierto, en principio, a todo ente, incluso a lo que, sin serlo, es concebido como si lo fuera. Ello equivale a decir que la libertad peculiar del entendimiento humano consiste en la trascendentalidad de esta potencia, *i. e.* en su no estar ligada o adscrita a algún ente determinado o a algún determinado género de entes (trascendental como opuesto a categoría!).

Gomo irrestricta apertura a todo objeto, la libertad trascendental del entendimiento humano es algo siempre existente en esta facultad cognoscitiva, o dicho de otra manera, nunca deja esta facultad, precisamente como facultad, de estar abierta, sin limitación alguna, a todo ente. Mas ello no significa que en cada uno de sus propios actos la facultad humana de entender ejerza la libertad trascendental que naturalmente le conviene. Salvo en la simple aprehensión del ente en tanto que ente, ios actos propios de la facultad humana de entender se refieren a entes determinados o a determinadas clases de entes. Incluso el acto de referirse a Dios es, en la facultad humana de entender, un acto en el que no quedan objetualmente incluidas las demás entidades (a diferencia de lo que conviene a la autointelección del Ser Divino, la cual resultaría incompatible con la absoluta perfección de este Ser si no incluyese, de una manera objetual, la totalidad analítica —explícitamente repartida en sus miembros— de los entes finitos). Y, volviendo a la simple aprehensión (humana) del ente en tanto que ente, se hace preciso afirmar que

consiste en la intelección de lo analógica y trascendentalmente común a todas las entidades, algo, por tanto, implícito en los demás conceptos; lo cual permite decir que la intelección del *ens commune* es un acto de *l i b e r t a d t r a s c e n d e n t a l implícita* en todas las demás intelecciones.

La atribución de una «libertad trascendental implícita» al concepto del *ens commune* no solamente autoriza, sino que incluso obliga, a hablar de una «libertad trascendental explíci-ta», que es la que propia y formalmente conviene a la facultad humana de entender. Pero con esto no se trata, en modo alguno, de mantener la existencia, en el entendimiento humano, de dos clases de libertad trascendental. Lo que puede denominarse la libertad trascendental implícita es tan sólo el reflejo —o, si se prefiere, la peculiar vigencia— que la libertad trascendental ex-plícita tiene en la intelección de lo común a todas las entidades.

Sería, por tanto, abusivo el contraponerla, como otra forma de libertad trascendental, a la que es propia de la facultad humana de entender.

No es, en cambio, abusivo el subrayar la importancia de la distinción entre el entendimiento y sus actos u operaciones. Esta distinción, además de ser necesaria para comprender exactamente el alcance de la libertad trascendental del entendimiento, también es imprescindible para poder admitir que haya realmente libertad de arbitrio en un sector de nuestra propia vida intelectiva, pese a que la facultad humana de entender, considerada en sí misma, no tiene esa libertad. No al propio entendimiento, sino a algunos de sus actos, conviene efectivamente la libertad de arbitrio; y así esos actos, aunque su ejecución es cosa que formalmente pertenece a nuestra potencia intelectiva, son, sin embargo, libres, con libertad de arbitrio, en tanto que son actos imperados por nuestra potencia volitiva mediante las correspondientes decisiones libremente tomadas. La libertad de arbitrio que de esta suerte conviene a algunos actos del entendimiento pertenece a estos actos de una manera indirecta y, digámoslo así, por derivación, cabalmente del mismo modo en que pertenece a otros actos que la voluntad impera en otras potencias humanas. Así, pues, además de no concernir al entendimiento mismo de una manera directa, tampoco atañe directamente esa libertad a los actos de éste, y todavía ha de añadirse que no es exclusivamente propia de ellos, ya que también la tienen otros actos que la voluntad impera en otras potencias diferentes de nuestra facultad intelectiva.

* * *

La otra clase de libertad humana innata, la peculiar de la facultad volitiva, comprende dos sub-clases: a saber, la libertad trascendental de la voluntad y la libertad de arbitrio directamente referida a esta potencia.

El concepto de la libertad trascendental de la voluntad es paralelo al de la libertad trascendental de la facultad intelectiva.

Con él comparte, por esencia, la índole de libertad humana innata directamente vinculada, de una manera explícita, a una facultad y no a ninguno de los actos respectivos, salvo el de concebir el ente en tanto que ente (si ello no ocurre como dado implícitamente en la concepción de algún ente determinado).

En el caso de la libertad trascendental de la voluntad no se da la excepción correspondiente a la acabada de señalar para el caso de la libertad trascendental del entendimiento. Porque mientras que cabe la intelección del «ente en tanto que ente»

sin incluirla en la de ningún ente determinado, no es, en cambio, posible la volición del i<bien en tanto que bien» sin incluirla en la de algún bien concreto.

Como ilimitada o irrestricta apertura de la voluntad a todo bien concreto, la libertad trascendental de la voluntad puede definirse, en términos negativos, diciendo de ella que consiste en la trascendentalidad de la potencia volitiva, o sea, en su no estar constitutivamente adscrita o ligada a ningún bien determinado, ni a ninguna clase determinada de bienes. Se trata, por consiguiente, de una trascendentalidad inconfundible con la que es propia del entendimiento. Ello no obstante, la libertad trascendental de la facultad volitiva está en íntima conexión —en la más estrecha unidad— con la libertad trascendental de la facultad intelectiva, y ello se explica por el nexo de dependencia que la voluntad mantiene con el entendimiento. Por lo demás, así como la libertad trascendental de éste es una especie átoma (no susceptible de división), también es indivisible la libertad trascendental de la voluntad.

* * *

En oposición a las libertades innatas hasta ahora consideradas en la presente clasificación, la libertad de arbitrio conviene no solamente a una facultad, sino asimismo a los actos en los que ésta se ejerce según el modo más propio y específico de ella.

Primordialmente, pertenece a la voluntad, pero en segundo lugar se da también en los actos ejecutados por ella que se califican moralmente, y hasta se ha de decir que, en tercer lugar, se da asimismo en los actos que otras facultades ejercen bajo el imperio de la voluntad y que, en razón de este imperio, son objeto igualmente de calificación moral

y no sólo de pura y simple apreciación de índole técnica. Ahora bien, este triple darse de la libertad de arbitrio no justifica el hablar de otras tantas especies. Se trata, por el contrario, de una y la misma especie de libertad —también una especie átoma, indivisible —

que se da escalonadamente en la facultad volitiva, en actos que ella ejecuta y en los que otras facultades ejercen bajo el imperio de ella.

Es verdad que las facultades y los actos son genéricamente diferentes, pero esto no excluye que tengan en común algo específicamente idéntico, de una manera análoga a como un árbol blanco y una piedra blanca pertenecen a géneros bien distintos, sin que ello impida que el color blanco del árbol sea, en tanto que color, específicamente idéntico al color blanco que posee la piedra. Y, por otra parte, es también cierto que los actos libres ejercidos por la facultad volitiva y los que son libres en cuanto imperados por ella difieren entre sí de una manera específica; pero es, en cambio, específicamente idéntica la libertad de arbitrio que ambas clases de actos poseen, aunque los segundos la tienen por efecto y mediación de los primeros.

La diferencia entre la «libertad de ejercicio» y la «libertad de especificación» no tiene tampoco el carácter de una diferencia entre especies de un mismo género, el cual fuese precisamente la libertad de arbitrio. Ambas conciernen a esta libertad, pero no como especies, sino como aspectos de ella. La libertad de ejercicio, también llamada de contradicción2, es la indeterminación o indiferencia respecto del querer y del no querer, mientras que la libertad de especificación es la indeterminación o indiferencia respecto del querer ésto y el querer aquéllo. La primera se refiere al acto mismo de la voluntad, y la segunda se refiere al objeto de él, un objeto elegible entre varios que incluso pueden contrariarse mutuamente, y cuando esto ocurre —tal es el Caso del querer el bien y el querer el mal, o el querer la virtud 2 Cf., por ejemplo, Juan de Santo Tomás, *Cursus P h i l o s . T h o m i s t ,* III, 400

b 3 y 13.

y el querer el vicio— la libertad de especificación se denomina

«libertad de contrariedad».

Para exponerlo de otro modo: se habla de libertad de ejercicio cuando, dado un objeto *(x),* caben tanto el quererlo como el no quererlo; y se habla de libertad de especificación cuando caben tanto el querer ese objeto *(x)* como, en vez de él, querer otro *(y).* Ambos aspectos de la libertad de arbitrio implican, cada uno a su manera, una disyunción

posible, pero no son, ni implican, ningún «salto» entre los polos de la correspondiente disyunción, ni tampoco entre dos extremos de otra índole.

§ 3. LA CLASIFICACIÓN DE LAS LIBERTADES ADQUIRIDAS

De las libertades que solamente por adquisición puede el hombre tener cabe en principio pensar que su adquisición efectiva es algo que acontece de dos modos, a saber, el activo o el pasivo. Y así resultaría, en consecuencia, que la más inmediata división de las libertades que el hombre puede adquirir sería la que distinguiera entre las activamente adquiridas y las adquiridas pasivamente. De hecho esta distinción se ha aplicado en el caso de las libertades que se denominan políticas o civiles, coincidiendo en algún autor con la distinción que se hace entre

«libertad de» y «libertad para» (distinción literalmente tomada de la que en inglés se establece entre «freedom for» y «freedom to»). Veámoslo en un pasaje tan extenso como oportuno: «El maduro Estado institucional quiere ser la realización política de la libertad humana. Esa libertad es primeramente (...) la libertad de una existencia privada garantizada. Políticamente considerada es libertad *de,* libertad pasiva o negativa. Reposa en la paradoja de la libertad del Estado3 garantizada por el Estado.

Para realizarse políticamente, esa libertad elemental requiere un muro protector: la libertad *p a r a ,* la libertad activa para colaborar con el Estado. Pues sólo en el que, por mi acción, ha llegado a ser en sentido pleno *mi* Estado, puedo confiar con razonable 3 En castellano este «del» se sustituiría ventajosamente por «respecto al».

certeza que asegurará mi libertad privada. Además, la libertad activa se diferencia de la pasiva en que es ejercida no sólo como medio para un fin, sino por ella misma, por el placer de la actuación pública. Por el contrario, la libertad respecto al Estado sólo es válida en cuanto sirve a mi bienestar. De otra forma puede ser también causa de mi miseria y, por tanto, temible»4.

En este texto no se encuentra explícitamente la noción de las libertades adquiridas, pero de una manera implícita está presente en los dos modos, el activo y el pasivo, según los cuales la libertad política se manifiesta o realiza tal como la concibe Helmut Kuhn. Ahora bien, la libertad política no es la única libertad que el hombre puede adquirir, ni tampoco la única que, no teniendo el carácter de innata, muestra, no obstante, la índole de una libertad propiamente dicha. También lo que aquí hemos venido llamando la libertad moral es una libertad propiamente dicha, no una libertad metafórica, y se posee

por adquisición, no innatamente. Hay, sin duda, una coincidencia entre esta libertad y la libertad política activa: ambas son libertades cuyo sujeto llega a poseerlas en virtud de su propia acción, no por pura y simple recepción. Pudiera, por consiguiente, parecer que la primera de las divisiones de la libertad no innata es la que se hace al distinguir, por un lado, la libertad activamente adquirida (donde entran la libertad política y la libertad moral) y, por otro lado, la libertad adquirida pasivamente. Pero este modo de distribuir las libertades no innatas no es el más adecuado, porque en él una forma de la libertad política, la activa, se presenta como más próxima a la libertad moral (en tanto que ambas se inscriben en un mismo sector) que a la otra forma de la libertad política, la pasiva. Y en ese modo de distinguir la libertad no innata hay también el inconveniente de que en él la libertad moral, por aparecer junto a la libertad política activa, no queda bien destacada frente a la libertad política *in genere* 4 Helmut Kuhn: *E l Estado. Una exposición filosófica* (Rialp, Madrid 1979), pág. 393. Como en todos los casos en los que no he podido disponer del original, hago aquí la cita por la traducción castellana.

(independientemente de que ésta se divida, a su vez, en activa y pasiva).

A los dos inconvenientes señalados puede aún añadirse otro, el cual se hace perceptible al advertir que la libertad política pasiva no siempre se distingue claramente, en lo tocante a su origen, de la libertad política activa. A esta conclusión se llega por reflexión sobre una parte del texto, arriba transcrito, de H. Kuhn, donde se dice que, para realizarse prácticamente, la libertad política pasiva requiere, como un muro protector, la libertad *p a r a ,* la libertad activa para colaborar con el Estado.

Según esto, la libertad política pasiva tiene en la activa no solamente un muro protector, sino también, y en último término, su origen, lo cual obliga a pensar que la adquisición, bien protegida o garantizada, de aquélla no acontece de un modo puramente pasivo.

Así, pues, el criterio o fundamento divisivo para una correcta clasificación de las libertades adquiridas ha de ser buscado en otra parte. Con ello quiero decir que hay que buscarlo de tal modo y manera que la diferencia entre la adquisición activa y la pasiva no ocupe el primer lugar, sin que por ello deje de reconocerse que la libertad moral y la libertad política, además de ser libertades adquiridas, tienen también en común, no obstante su disparidad irreductible, una íntima conexión con la dignidad del ser humano. Justamente la diferencia en la manera de su conexión con la dignidad del ser humano es lo que hace que la libertad moral y la libertad política se distingan esencialmente, y es

también lo que nos suministra el primer criterio o fundamento divisivo para una adecuada clasificación de las libertades adquiridas. Mas antes de comprobarlo y explicarlo es conveniente volver sobre la determinación, ya esquemáticamente formulada en páginas anteriores, de lo que aquí se entiende por libertad moral.

La expresión «libertad moral» tiene varios sentidos dentro de la terminología filosófica. Uno de los más frecuentes es el usado para designar el carácter de lo moralmente permisible, es decir, de todo aquello que la moral no prohibe, sin que tampoco lo mande, y así se contradistingue de la libertad llamada física en una acepción muy amplia de este último término, en la cual se mantiene la vinculación de la libertad al espíritu —concretamente, al espíritu propio del ser humano—, pero ello de tal manera que la libertad de la que entonces se habla es cosa que pertenece a la específica índole operativa -*i. e.* a la naturaleza del hombre—, mientras que, por el contrario, la simple permisibilidad moral se refiere tan sólo al comportamiento y, dentro, a su vez, de él, a una determinada clase de actos.

Acerca de la diferencia existente entre la libertad física y la libertad moral (en la acepción a la que estoy ahora refiriéndome), puede ser útil la consideración de estas explicaciones de J.

Gredt: «Distinguen, además, la libertad *física,* es decir, la posibilidad física de obrar o no obrar esto o aquello, y la libertad *m o r a l ,* es decir, la posibilidad moral, o licitud, de obrar o no obrar esto o aquello»5. Tal vez convenga subrayar el hecho de que la «posibilidad» aplicada, en estas observaciones de Gredt, tanto a la libertad física como a la libertad moral, no significa exactamente lo mismo en los dos casos. Aplicada a la libertad física, es algo más que una mera posibilidad, porque consiste en una capacidad operativa o poder de acción, mientras que referida a la libertad moral no pasa de ser una posibilidad pura y simple: la correspondiente a la permisibilidad o licitud (por supuesto, de índole ética).— En definitiva, es bien claro que la libertad moral, como contrapuesta a la libertad física, no deja de presuponerla o implicarla, y que la libertad calificada de física es aquí exactamente la libertad de arbitrio o libre albedrío humano.

Muy diferente es el modo en que entiende J. J. Rousseau la expresión «libertad moral». Aunque no coincide por completo con el sentido en que la tomo aquí, la libertad moral en la acepción rousseauniana tiene, no obstante, una significación inicialmente afín a él: a saber, la de una autoposesión, un autodominio, de la persona humana. En efecto, tras haber mencio-5 «Praeterea distinguunt libertatem *p h y s i c a m ,* i . e. possibilitatem

physicam agendi vel non agendi hoc vel illud, et libertatem *m o r a l e m ,* i . e. possibilitatem moralem seu liceitatem agendi vel non agendi hoc vel illud», *E l e m e n t a p h i l o s .*

aristot.-thomisticae, n. 593. 3.

nado una serie de notas características por las que el «estado civil» difiere del «estado natural», asegura Rousseau que cabría añadirles la libertad moral, describiéndola como la libertad que posee en exclusiva el poder de conseguir que el hombre llegue a poseerse verdaderamente a sí mismo: «la única que hace al hombre verdaderamente dueño de él; porque el impulso del puro y simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se prescribe es libertad»6.

La idea fundamental de estas consideraciones de Rousseau se cifra, sin duda alguna, en el llegar a ser «verdaderamente dueño de él» («vraiement maitre de lui»), que es lo que, según el propio Rousseau en este pasaje, confiere al hombre la libertad moral. Es, pues, la libertad moral, así pensada, justamente la antítesis de todo ilusorio o falso autodominio humano, el cual realmente consiste en una esclavitud, la atribuida por Rousseau al impulso del puro y simple apetito. En qué estriba, a su vez, ese impulso del puro y simple apetito es cosa que Rousseau no nos declara ni, explica, de tal modo, por tanto, que hay que resignarse a concebirlo, sin más concreta determinación, como aquello a lo que la libertad moral se contrapone, o bien como el impulso que carece de libertad moral y que, por ello, no hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo. En cambio, queda muy clara en Rousseau la idea de que el auténtico autodominio humano, el que tan sólo la libertad moral confiere al hombre, tiene el carácter de la obediencia a la ley que a sí mismo el hombre se prescribe, si bien ello no ha de entenderse como algo posible en cualquier situación, sino como indisolublemente vinculado al «estado civil» en su esencial diferencia respecto del

«estado natural».

Por otra parte, sin embargo, la noción misma del estado natural plantea problemas de nada fácil solución, especialmente el del prodigioso salto que desde ese mismo estado, y para salir 6 «On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seul rend l'homme vraiement maitre de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescritte est liberté», *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique,* Livre I, chap. VIII, *en Oeuvres Complètes* (Bibliothèque de la Pléiade, ed. Gallimard 1964), pâg. 365.

de él, han de dar unos hombres reducidos a una conducta meramente instintiva. «Este paso desde el estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio notabilísimo, haciendo que en su conducta el instinto quede sustituido por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que antes les fal-taba»7.

En un sentido distinto del que Rousseau le asigna se encuentra la expresión «libertad moral» en Hegel, quien también le da el nombre de «libertad subjetiva»: «La voluntad subjetiva es *m o r a l m e n t e* libre en tanto que estas determinaciones8 son internamente *puestas como l a s suyas* y por ella queridas (...). Esta libertad *s u b j e t i v a* o *m o r a l* es la que principalmente se llama libertad en el sentido europeo (...). Lo *m o r a l* ha de ser tomado con el más amplio sentido, en el cual no significa tan sólo lo moralmente *b u e n o* . En el idioma francés "le moral" es lo con-trapuesto a lo "physique" y significa lo espiritual, lo intelectual en general. Mas lo moral tiene aquí el significado de una determinación de la voluntad en tanto que está en lo *i n t e r i o r* de ella»9.

En resolución, la libertad calificada de moral por Hegel no es otra cosa que la libertad de los propios actos de la facultad volitiva, es decir, la libertad de los actos que esta facultad ejecuta y que así se encuentran dentro de ella *(i m I n n e r n des Willens),* no la libertad de los que le son externos, aunque se 7 «Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant», *Op. cit.,* pág. 364.

8 Se refiere aquí Hegel a las determinaciones o características que son las propias de la existencia de la libertad en algo no externo a la voluntad misma.

' «Der subjektive Wille ist insofern *moralisch* frei, als diese Bestimmungen innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden. (...) Diese *subjektive* oder *moralische* Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heisst (...). Das Moralisch muss in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloss das Moralisch-Gute bedeutet. "Le moral" in der franzö-

sischen Sprache ist dem "Physique" entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, das Intellektuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sie im *I n n e r n* des Willens überhaupt ist», *Enzy-klopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (Verlag Felix Meiner, Ham-burg 1969), § 503, págs. 397-398.

deban a su influjo. Dicho de otra manera: es, simplemente, la libertad de arbitrio en tanto que referida a los actos internos de la voluntad.

Y todavía ha de registrarse otro significado: el correspondiente a la noción estoica del señorío o dominio que de sí mismo es adquirido por el hombre que no se deja arrastrar por sus pasiones. Muy atinadamente aparece este significado en el *Vo-c a b u l a i r e t e c h n i q u e et c r i t i q u e de la p h i l o s o p h i e ,* publicado por A.

Lalande y en el cual se hace expresa referencia, en primer lugar, a los estoicos (más concretamente, a Epicteto), y después a Spinoza y a J. Stuart Mili, evidentemente influidos por las ideas estoicas sobre el autodominio humano. En lo que concierne a Mili, debe observarse que su idea de la libertad moral no se identifica enteramente con lo más esencial de la noción estoica, según lo prueban las afirmaciones de él transcritas por M. C.

Hémon en el Vocabulario de Lalande: «Una persona que se siente moralmente libre es la que siente que sus costumbres o sus tentaciones no la dominan, sino que son dominadas por ella; quien, incluso al ceder a ellas, sabe que las podría resistir; y que, si deseara reprimirlas absolutamente, no necesitaría para ello un deseo más fuerte que el que ella es capaz de sentir»10.

La idea de la «libertad moral», así entendida por Mili, es, ciertamente, un reflejo de la noción estoica del autodominio humano, pero difiere de ésta por ser la idea de un autodominio humano que permanece cuando el hombre cede a costumbres y tentaciones que se oponen a aquél, es decir, cuando de hecho actúa como un siervo de ellos y no como su señor. Fácilmente se advierte que Mili concibe la libertad moral según el modo de las virtudes intelectuales y no, en cambio, según la forma de las virtudes morales, puesto que aquéllas son ejercidas solamente si 10 Naturalmente, el texto de M. C. Hemon esta escrito en frances. Lo que Mill en su propio idioma dice es: «A person feels morally free who feels that his habits or his temptations are not his maters, but he theirs; who even in yielding to them knows that he could resist; that where he desirous of altogether throwing them off, there would not be required for that purpose a stronger desire than he knows hims self to be capable of feeling», *A System of L o g i c ratiocinative and inductive,* VI, cap. II, § 3.

se las quiere usar, mientras que éstas confieren a sus poseedores una activa tendencia a usarlas cada vez que se presenta la ocasión.

Debido a que las virtudes morales *no* son innatas, la libertad moral en el sentido de la

que se logra con la práctica de las virtudes morales es un autodominio que se tiene únicamente por adquisición, a diferencia del autodominio en que consiste la libertad de arbitrio, el cual es, en todos los hombres, algo innato, algo que ningún hombre conquista para su propio ser. Ello no obstante, el autodominio en que la libertad de arbitrio consiste y aquel en el que estriba la libertad moral tienen en común, por cuanto son modalidades o formas de autodominio, el hallarse íntimamente vinculadas a la *d i g n i d a d* propia del hombre. Justamente por ser distintas modalidades o formas de autodominio, su vinculación a la dignidad humana es distinta también; en función, ante todo, de la diferencia entre la dignidad innata y la adquirida. La libertad de arbitrio, por ser un autodominio innato, tiene que ver con la dignidad innata del hombre como persona. Tal dignidad es la propia —inmediatamente— de la esencia metafísica del hombre en tanto que poseedor de una naturaleza racional (aunque sólo la posible para un ser en el que la índole de animal es el coeficiente genérico de esa misma esencia metafísica). Por tanto, como la libertad de arbitrio no es constitutiva, sino sólo, aunque necesariamente, consecutiva de la esencia metafísica del hombre, la dignidad que esta libertad confiere al hombre es ciertamente innata, mas no constitutiva, sino consecutiva, de la que a éste le atañe por su específica racionalidad.

Por el contrario, la libertad moral, no siendo innata, tampoco puede ser constitutiva, ni necesariamente consecutiva, de la esencia metafísica del hombre, pero en cambio es constitutiva de la dignidad moral del hombre en el que existe. La dignidad moral del ser humano, la que éste tiene no por el solo hecho de ser hombre, sino por haberla ganado con el uso éticamente correcto de su libertad de arbitrio, se identifica con su libertad moral: dicho de otra manera, la libertad moral es (íntegramente) constitutiva de la dignidad moral en el hombre que efectivamente la posee.

Tampoco la libertad política es innata (cabe adquirirla y cabe también perderla), pero difiere de la libertad moral por no ser ni total ni parcialmente constitutiva de la dignidad moral en ningún hombre; de lo contrario, la falta de libertad política haría moralmente indigno a quien de ella carece, enmedida máxima el esclavo, donde realmente la dignidad moral *puede* existir según su más alta forma.

La posibilidad de que un esclavo sea moralmente digno —e incluso la de que llegue a serlo en grado sumo— sirve de ejemplo de una de las varias dimensiones que pueden señalarse en el concepto de la «libertad interior». Por libertad interior entiendo aquí, además de cada una de las libertades innatas, también la libertad moral, siendo, en

cambio, externas las libertades políticas o civiles. El hecho de que estas otras libertades sean externas no significa que carezcan de valor o que lo tengan en escasa medida. Simplemente, son libertades externas porque ningún hombre las posee por el solo hecho de ser hombre ni las adquiere sin la intervención de un Poder soberano que establece sus límites y, dentro de ellos, las mantiene y protege.

Sin embargo, la libertad política tiene en verdad la índole de algo exigido, a su modo, por la esencia metafísica del hombre, y de esta forma es algo consecutivo de la dignidad personal del ser humano, aunque sólo *de i u r e ,* no *de j a c t o* . En este punto coincide con la libertad moral por cuanto la dignidad que ésta confiere es algo que todo hombre debe poseer, aunque de hecho no todos cuenten con ella. Y es también algo exigido, aunque sólo *de i u r e ,* por la dignidad moral del ser humano.

Queda entonces patente el criterio o fundamento divisivo para la distribución inicial de las libertades adquiridas. Como quiera que todas ellas coinciden en tener, cada una según su forma, algo que ver con la dignidad moral del ser humano, ese criterio o fundamento divisivo no puede consistir en otra cosa que en el modo según el cual se relacionan con esta dignidad las libertades en cuestión. Y sólo caben dos modos, fundamentalmente diferentes, de que las libertades adquiridas se relacionen con la dignidad moral del ser humano: a saber, el que consiste en ser una libertad por virtud de la cual esta dignidad se constituye, y el que consiste en ser una libertad que se sigue o deriva de ella (respectivamente, el modo constitutivo y el modo consecutivo). Por tanto, la distribución inicial de las libertades adquiridas es la que se hace al distinguir la libertad moral y la libertad política, bien que advirtiendo, al efectuar esta distinción, que la libertad política es, tal como antes se ha dicho, algo exigido solamente *de i u r e* por la dignidad moral del ser humano.

La libertad moral no se divide, a su vez, en varias clases específicamente diferentes en un sentido estricto y riguroso.

Hablando con entera propiedad debe afirmarse de ella que es un todo respecto al cual las distintas virtudes éticas son otras tantas partes integrantes. Sin embargo, cabe llamar especies de la libertad moral, tomando el término «especies» en un sentido muy amplio, a las distintas virtudes que se califican de morales.

Algo análogo puede también decirse de la libertad política, empezando por reconocer que la diferencia entre libertades formales y libertades reales no establece —tal como ya se observó en el § 2 del Capítulo II— una clasificación de la libertad (concretamente, de

la libertad política), sino sólo una distinción, donde el punto de vista de las necesarias condiciones socio-económicas, entre lo que hace posible y lo que impide el efectivo uso de las libertades.— Por lo demás, aunque indudablemente existen diversas enumeraciones de las libertades políticas calificadas de fundamentales, ninguna de ellas puede considerarse, en opinión de especialistas eminentes, como muy valiosas, incluso teniendo en cuenta la correlación de libertades y derechos.

«No tienen (...) gran valor —afirma J. Castán Tobeñas— las enumeraciones que de los derechos del hombre se han hecho en el plano doctrinal. Pero citaremos, como ejemplo de ellas, la que nos ofrece uno de los más autorizados iusnaturalistas (...), que seguramente 'sin pretensiones sistemáticas ni exhaustivas, examina como derechos del hombre, a la luz de los principios del Derecho Natural, los siguientes: a) la libertad de conciencia; b) la libertad de practicar la religión; c) el derecho a la propia vida; d) el derecho a la inviolabilidad de la persona; e) el derecho al matrimonio y la familia; f) el derecho a la educación de los propios hijos; g) el derecho a la adquisición de lo necesario para el sustento; h) el derecho de propiedad; i) el derecho de asilo (por razones políticas); j) el derecho a la libre elección de profesión; k) el derecho al desarrollo de la personalidad; 1) el derecho de libre expresión (en la palabra hablada y en la escrita y, en especial, en la prensa, la ciencia, la literatura y el arte); m) el derecho de libre asociación; y n) el derecho a participar en el orden y administración de la comunidad»11.

En mi opinión son aplicables en general (no restringidas, por tanto, al caso de la vigente Constitución española) las consideraciones de P. Lucas Verdú12 acerca de la imposibilidad y la no deseabilidad de un *numerus clausus* de derechos y libertades.

La imposibilidad se debe a que «cabe que los desarrollos social, económico, cultural y tecnológico susciten la aparición de nuevas pretensiones», y la no deseabilidad se justifica «porque esa larga tabla de derechos humanos aparece como lista cerrada difícilmente reformable y ampliable (...), de manera que la in-corporación de un nuevo derecho, y/o libertad, tendría que someterse a un largo proceso sin prosperar en el intento». (A los efectos de la cuestión que aquí más nos importa, es de mayor interés el argumento contra la imposibilidad).

Sea cualquiera el número de las libertades políticas que se corresponden con derechos humanos fundamentales, la libertad política es también, como la libertad moral, un *t o t u m intégrale,* cuyos elementos no son, en sentido estricto, específicamente diferentes, aunque en un amplio sentido se les pueda considerar como si lo fueran. (Claro está que

ni tan siquiera en la más ancha acepción son distintas especies de la libertad política algunas que en las listas «oficiales» aparecen como diversas, v.

g r . la libertad de asociación y la libertad de sindicación —artículos 22 y 28 de la actual Constitución española—, o la libertad de expresión y difusión de los pensamientos, las ideas y las opinio-

" L o s derechos del h o m b r e , Tercera Edición, revisada y actualizada por M .

L. Marín Castán (Reus, Madrid 1985), pág. 38.

12 «Nueve de diciembre de 1931; seis de diciembre de 1978», en *A. D. H.* II (1983), págs. 110 y sigs.

nes, por un lado, y por otro la libertad de cátedra y la libertad de comunicar y recibir información veraz por cualquier medio de difusión —art. 20 del mismo documento—).

* * *

No es innata, sino adquirida, la «libertad de los hijos de Dios». Esta libertad se corresponde, dentro del plano sobrenatural de la gracia, con lo que, en el plano pura y simplemente natural de la vida del hombre, es lo que hemos llamado la libertad moral. El tratamiento meramente filosófico del sentido y alcance de la libertad humana carece, por tanto, de competencia para el examen y análisis de la «libertad de los hijos de Dios».

S E G U N D A P A R T E :

LA LIBERTAD INNATA Y

LA DIGNIDAD ESENCIAL

D E L SER H U M A N O

L a explícita distinción, llevada a cabo en la *P r i m e r a P a r t e ,* de las formas o especies de la libertad, impide que la cuestión del valor de ésta sea planteada de una manera sofística, justamente la propia de la falacia en la que se toma como una sola pregunta lo que en realidad es un conjunto de ellas *(fallaría p l u r i u m i n t e r r o g a t i o n u m u t uniusf,* A l distinguir entre la libertad innata y la adquirida se toma ya la primera y más importante de las precauciones necesarias para la evitación del planteamiento sofístico de la axiología de la libertad.

E l tema de esta *Segunda P a r t e* lo constituye el valor de la libertad innata, asunto que, como hemos de ver, está enlazado de una manera directa (aunque no identificado o con-fundido) con el de la dignidad propia del hombre en virtud de su misma esencia metafísica, es decir, por lo que ante todo le define en cuanto hombre. La distinción, ya hecha arriba, entre la libertad del entendimiento y la pertinente a la voluntad (dentro de

su común índole de innatas) es la razón de ser de que esta Segunda Parte quede dividida en dos capítulos. Pero antes de entrar en el primero de ellos conviene hacer algunas aclaraciones sobre el **1 TÓ** *%h rikeíw* éQooTfiíxcrca ev **Jtotetv,** Aristóteles, *LJegí* aocpicmx&v *éMyx0™*

,166 b 21.

sentido de la libertad innata *en g e n e r a l* . Algo de ésto ha sido tenido en cuenta en la Primera Parte, al establecer la división primordial de las libertades humanas; pero ahora la cuestión se replantea desde el punto de vista del valor de la libertad innata justamente en tanto que innata.

En el § I del Capítulo 3 quedó sentada la tesis de que ninguna libertad es algo innato al hombre en el sentido de ser su esencia metafísica o algún componente de ella, y, una vez establecida y demostrada la tesis, fueron sometidas a discusión unas afirmaciones de L. Clavell que parecen contradecirla, aunque solamente en cierto modo. También únicamente en cierto modo esas mismas afirmaciones atañen a la cuestión del valor de la libertad innata, ya que en ellas se dice que la caracterización del hombre como *a n i m a l l i b e r u m* es hoy más expresiva de la peculiar perfección humana que la definición de aquél con la fórmula clásica de «animal racional».

No es fácil determinar en qué consiste la mentalidad del hombre de hoy, por lo cual no puede por menos de parecer un tanto aventurado el referirse a ella, sobre todo si se la toma como algo uno y compacto. Entre los hombres de hoy no son pocos los que tan sólo muy escasamente creen de veras en la libertad, ya que aminoran, o incluso niegan, la responsabilidad y se tienen a sí mismos por esclavos de las satisfacciones materiales. Si a uno de estos hombres se le pregunta qué opinión le merece la definición del ser humano como animal libre, muy probablemente la respuesta que se obtendrá es que él no es libre porque no puede hacer todo lo que le gusta, ni tampoco la mayor parte de lo que realmente le apetece. Por supuesto, la idea de la libertad que así se hace patente tiene muy poco que ver con el concepto filosófico de la libertad de arbitrio y con el de cada una de las demás libertades arriba clasificadas; mas ello mismo hace imposible admitir que quienes así conciben la idea de la libertad puedan valer de testigos de que la gente de hoy se ve bien reflejada en la caracterización del hombre como animal libre, aunque tampoco tendría por buen espejo de su realidad efectiva la definición del ser humano como animal racional. Con todo, aun suponiendo que la mayoría de los hombres contemporáneos estuvieran de acuerdo con la definición del ser humano como animal

libre, ello no dejaría cerrada la cuestión de si el pensar de esa forma es, o no es, acertado. Y tampoco se resuelve la cuestión apelando al gran interés que por la libertad han sentido algunos filósofos modernos y hasta del siglo X X . Tal interés no demuestra que la descripción del hombre como animal libre sea —hablando objetivamente— la mejor definición del ser humano.

En un artículo titulado «Libertad y religión en la trascendencia de Kant», L. Clavell pone muy claramente de manifiesto el sentido en que él toma la libertad humana: «La libertad y la religión constituyen dos importantes manifestaciones de la trascendencia propia del hombre. La libertad indica la autodeterminación en el actuar que pone a la persona en una posición singularísima por encima de todo el mundo material. La religión, a su vez, representa el momento más alto de la actuación de la libertad humana, por la que nos dirigimos directamente al Absoluto, reconociendo y viviendo su vinculación con E l . Todas las manifestaciones del trascender humano están relacionadas entre sí y, de un modo particular, las que corresponden al hombre como *a n i m a l l i b e r u m y a n i m a l r e l i g i o s u m* . L a libertad es la capacidad de autodirigirse al fin (...) y alcanza su cima más alta en la religión, donde culmina el esfuerzo del hombre por distinguirse de los animales»2.

Indudablemente, la libertad a la que estas consideraciones se refieren es la libertad de arbitrio, pues no a otra cosa puede pertenecer la «autodeterminación en el actuar que pone a la persona en una posición singularísima por encima de todo el mundo material», como tampoco puede pertenecer a otra libertad la «capacidad de autodirigirse al fin». Por tanto, el significado que en esas mismas consideraciones tiene la expresión

«animal liberum» es el que la refiere al hombre como animal poseedor de libre arbitrio. Ahora bien, ¿puede, en verdad, man-2 Véase el artículo antes mencionado, incluido en la obra *E l h o m b r e : i n m a -*

nencia y trascendencia. XXVReuniones Filosóficas. Universidad de Navarra (Pamplona 1991), vol. II, págs. 1483-1497.- El texto que acabo de citar se encuentra en la pág. 1483.

tenerse que lo que pone al hombre por encima de iodo el mundo material es la libertad de arbitrio y no la racionalidad que nos es propia, a saber, la que en nuestra esencia metafísica se articula realmente con la animalidad? Ante todo, se ha de tener en cuenta que la «posición singularísima» en que el hombre se encuentra es un estar por encima —muy por encima, sin duda-de todo lo *meramente m a t e r i a l ,* mas no de todo el

mundo *m a t e -*

rial, ya que también es material el hombre (aunque no meramente) por ser la animalidad uno de los elementos integrantes de su propia esencia metafísica. Una vez hecha esta puntualización —con la que no creo que Clavell pudiera estar disconforme—, se ha de reconocer que es enteramente lícito el decir que la libertad de arbitrio le da al hombre su excepcional posición, pero también es enteramente lícito afirmar que la racionalidad le confiere esa misma posición singularísima, y la cuestión que-entonces se plantea es la de si primordialmente debe el hombre tal privilegio a su libertad de arbitrio o, por el contrario, a su racionalidad.

Cabe eludir la cuestión, alegando que la libertad de arbitrio y la racionalidad son inseparables entre sí. Esta inseparabilidad es ciertamente innegable, pero no excluye un *p r i u s* y un *poster i u s* . Sobre este asunto no se pronuncia Clavell. Su actitud se limita, por una parte, a hacer constar el hecho de haber abandonado Kant su inicial actitud intelectualista en la estimación de lo que constituye la dignidad principal del hombre, y, por otra parte, a sostener que el hablar del hombre como animal libre no ha de tenerse, de suyo, por una forma de sustituir la definición del ser humano como animal racional, sino que más bien se trata de una profundización interesante en la idea de libertad, introducida en Europa por el cristianismo. He aquí, en efecto, lo que acerca de Kant dice, a este propósito, Clavell:

«Rousseau contribuyó notablemente a que abandonase sü inicial actitud intelectualista. Así lo confiesa el propio Kant: "soy un buscador por instinto, ávido de conocer (...), creía en otro tiempo que sólo esto podría constituir la dignidad principal de la humanidad" (...). G . Praus, en su libro *K a n t über F r e i h e i t a i s A u t o n o m i e* , relaciona este cambio con la sustitución de la defi-otra moderna de *a n i m a l l i b e r u m ,* que Kant toma de Rousseau.

De suyo no tendría por qué tratarse de una sustitución, sino más bien de una profundización interesante en la idea de la libertad, introducida en Europa por el cristianismo, como reconoce Hegel. La época moderna ha seguido desarrollando esta idea, aunque con ambigüedades y límites, debidos en buena parte al voluntarismo del tardo medioevo»3.

L a cuestión del *p r i u s* y el *p o s t e r i u s ,* a la que me he referido anteriormente, es tocada por Kant al confesar que en otro tiempo creyó que la dignidad personal del ser humano estaba en el conocimiento (o en la avidez de adquirirlo). Sobre el cambio de la

actitud de Kant acerca de lo que constituye la principal dignidad de la humanidad no dice nada Clavell, y justamente en la determinación de esa dignidad es donde se discute si ha de darse la preferencia al libre arbitrio o, por el contrario, a la racionalidad propia del hombre. Ni cabe considerar como un modo indirecto de expresar su opinión en este asunto el sostener que el hablar del hombre como *a n i m a l liber u m* no ha de tenerse, de suyo, por una sustitución de la fórmula clásica de la definición del ser humano, sino por una profundización (interesante) en la idea de la libertad. ¿En qué puede consistir esa profundización? ¿Tal vez en concebir la libertad como lo más profundo en la esencia y la dignidad del ser humano? Eso es lo que parece que Clavell da a entender, pero el caso es que no lo dice, como tampoco lo niega.

Por lo demás, aun limitándonos al punto de vista histórico, no seríamos enteramente justos si atribuyésemos exclusivamente al Cristianismo la introducción de la idea de la libertad en Europa. A este respecto, me parece muy matizada la tesis de Bernhardt Lakebrink: «Ciertamente, ni en su poesía ni en su pensamiento pudieron ya los griegos sustraerse a la poderosa presión de ese auténtico centro de su condición humana que es la libertad. El tercer libro de la Ética Nicomaquea da testimonio *3 Op. cit.,* págs. 1484-1485.

de ello. ¿Mas qué habría sido de la idea europea de la libertad si la irrupción del Cristianismo no hubiese revolucionado hon-damente al pensamiento europeo griego, de tal modo que sólo en *O c c i d e n t e esta idea c r i s t i a n o - o r i e n t a l de la l i b e r t a d* experimentó una interiorización ontológica nunca así dada en el ámbito extraeuropeo, pero que también dejó muy en la sombra a todo el esfuerzo greco-romano en torno al ser de la libertad?»4.

Sólo en un punto discrepo de estas ideas de Lakebrink. No me es posible admitir que la libertad sea el «centro de la condición humana», si por libertad se entiende (como aquí es el caso) el libre albedrío del hombre.

* * *

«La noción de naturaleza libre —asegura L. Polo— no es coherente. La libertad no es originariamente una propiedad natural, sino que está en la radicalidad de la persona»5.

Tal vez por considerarla evidente de suyo, se limita L. Polo a formular esta tesis, dispensándose de probarla. Y en algún aspecto, que a mi modo de ver no resulta el más decisivo, la segunda parte de esta tesis es objetivamente mantenible, siempre y cuando se hagan las puntualizaciones convenientes, que no son todas ellas de puro y simple alcance

terminológico. Las más decisivas conciernen a la idea de «la radicalidad de la persona», pues por tal radicalidad cabe entender, ya la «esencia física», ya la «esencia metafísica», y únicamente en la primera, 4 «Gewiss haben die Griechen bereits in Dichtung und Denken sich dem bestürzenden Eindruck dieser recht eigentlichen Mitte ihrer Humanität, d. h. der Freiheit, kaum entziehen können. Das dritte Buch der Nikomachischen Ethik gibt dem Zeugnis. Aber was wäre es um die europäische Idee der Freiheit, wenn nicht der Einbruch des Christentums das griechisch-Europäische Denken zutiefst revolutioniert hätte, so dass *diese orientalisch-christliche Idee der Freiheit* erst im *A b e n d l a n d* eine ontologische Erinnerung erfuhr, die es im dem äussereuropäischen Bereich so nie gegeben, die aber auch alles griegisch-römische Bemühen um das Freiheitswesen weithin in den Schatten stellte», *Die europäische Idee der Freiheit* I. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung (Leiden, E.

G. Brill 1968), pägs. 1-2.

5 Curso de Teori'a del Conocimiento III (Eunsa, Pamplona 1988), päg. 29.

que no es la más radical, están contenidas o incluidas las libertades innatas del ser humano. Pero antes de entrar en el examen de ello, he de referirme a la acusación de incoherencia, que a la noción de naturaleza libre hace L. Polo.

Frente a esa acusación, mi razonamiento es el siguiente. Si está en la radicalidad de la persona, la libertad es necesariamente innata en ella, pues no cabe que un ser adquiera lo que en su propia radicalidad se encuentra dado; y si la libertad es algo innato en la persona, entonces la persona es libre por naturaleza, ya que lo innato en un ser es lo que a éste conviene por la misma naturaleza que él posee; y de esta suerte es menester pensar que la libertad, si está en la radicalidad de la persona, está ya en su naturaleza: una naturaleza que, por tanto, es, a su modo y manera, una naturaleza libre.

Sin duda, cabría decir —contra el anterior razonamiento—

que el término «naturaleza» puede ser empleado, y de hecho se usa en ocasiones (también en la terminología escolástica y, concretamente, en el propio lenguaje de Santo Tomás) para designar lo opuesto a lo que es libre, tal como acontece, v. *g r* .

en la expresión *v o l u n t a s u t n a t u r a ,* con la cual se da nombre al aspecto no libre que hay en la potencia volitiva (y que es, por cierto, una condición necesaria de la posibilidad del libre arbitrio).— La réplica a esta objeción meramente semántica es también de carácter meramente semántico: la palabra «naturaleza»

es asimismo empleada —y en ocasiones mucho más abundantes que aquellas en que

se usa como antónimo de la libertad y de lo libre— para significar la *esencia* de cada cosa, vale decir, lo que en su radicalidad es cada ser. Así lo hace Santo Tomás con gran frecuencia, y a ello precisamente se refiere al consignar que «la esencia de cada cosa, significada por su definición, se llama comúnmente naturaleza»6.— El contexto de esta observación deja también muy claro que en el lenguaje de Santo Tomás

«naturaleza» no solamente no se opone a «persona», sino que se incluye en su definición. Ese contexto es, efectivamente, la 6 «Communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significai eius definitio, vocatur natura», *Sum. Theol.* I, q. 29, a. 1, ad 4.

definición boeciana de la persona *(rationalis naturae individua substantia),* fórmula que Santo Tomás hace suya y que él expresamente mantiene frente a toda una serie de objeciones.

Mas si en vez del lenguaje de Santo Tomás queremos considerar el que Kant usa, nos encontramos con la distinción, para el caso de los seres racionales, entre la naturaleza sensible y la suprasensible, y, por otra parte, con la vinculación de la naturaleza suprasensible a la *autonomía* de la razón pura, cuya ley es la ley moral: «La naturaleza sensible de los seres racionales es la existencia de ellos bajo leyes empíricamente condicionadas y, por tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de esos mismos seres es su existencia bajo leyes independientes de toda condición empírica y que pertenecen, en consecuencia, a la *autonomía* de la razón pura. Y como quiera que las leyes según las cuales la existencia de las cosas se determina por el conocimiento son prácticas, resulta que la naturaleza suprasensible, en tanto que la podemos concebir, no es otra cosa que *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica.* Mas la ley de esta autonomía es la ley moral (...)»7.

Ahora bien, aunque *persona* y naturaleza no son necesariamente incompatibles entre sí (ni para Santo Tomás, ni para Kant), y aunque, por tanto, el estar en la radicalidad de la persona no excluye el ser algo natural, queda por ver aún en qué sentido está la libertad en la radicalidad de la persona, asunto del que pocos se ocupan y que, sin embargo, es decisivo para la correcta intelección de la idea de la libertad innata y, consiguientemente, para la adecuada apreciación del valor de esta

' «Die sinnliche Natur der vernünftigen Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft *Heteronomie*. Die übersinnliche Natur eben derselben ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der seinen Vernunft

gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind; so ist die übersinnliche Natur, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen, nichts anders als *eine N a t u r u n t e r der A u t o n o m i e der reinen p r a k t i s c h e n Vernunft.* Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz (...)», *K r i t i k der p r a k t i s c h e n Vernunft,* Ak V, S, 43.

libertad (justo en tanto que innata y no tan sólo en tanto que es libertad).

Para que algo sea innato en la persona es imprescindible, desde luego, que de *algún modo se* encuentre en la misma radicalidad de la persona, pero hacer esta afirmación no es más que una vaguedad mientras no se diga expresamente cuál es *el modo c o n c r e t o* de ese estar en la radicalidad de la persona y qué se entiende por tal radicalidad. La peculiar libertad del entendimiento y la que es propia de la voluntad no se encuentran en modo alguno en la radicalidad de la persona si lo que por esta radicalidad se entiende es la correspondiente esencia metafísica.

Ahora bien, como al hacer esta afirmación no se expresa un juicio inmediatamente evidente, es menester dar su prueba. La cual consiste en que el entendimiento y la voluntad, por tener el carácter de potencias operativas, son accidentes (en la acepción ontológica, no en el sentido de lo escasamente relevante) y, por tanto, no entran en la esencia metafísica de la persona, de donde resulta que las respectivas libertades no pueden tampoco entrar en esa esencia, á pesar de su índole de innatas. Para la «retórica de la libertad» esto tiene que resultar inadmisible, ya que parece ir en detrimento del valor de la libertad que poseemos en calidad de innata; pero la «ontología de la libertad», indispensable para la correspondiente «axiología», no puede por menos de obligar a admitirlo. Y no hay en ello ningún menoscabo del valor de la libertad humana innata, porque el ser una propiedad de un accidente que necesariamente se deriva de la esencia metafísica del hombre es tanto como tener, no de un modo constitutivo, pero sí, en cambio, de un modo necesariamente consecutivo, el valor que esa misma esencia posee.

De todo ello resulta que si por «radicalidad de la persona»

no se entiende la esencia metafísica (en este caso, la del hombre), sino la respectiva esencia física, no hay entonces ningún inconveniente en sostener que las libertades innatas de la persona humana se encuentran en la radicalidad de esta persona, ya que en la esencia física de un ser entran todas las perfecciones que éste tiene de un modo necesario (también, por tanto, las que de un modo necesariamente consecutivo están dadas en él).

El recurso a la distinción de la esencia metafísica y la esencia física puede tal vez parecer una sutileza filosófica innecesaria para la comprensión de la libertad como algo que atañe a la radicalidad de la persona humana. Pero esta «sutileza filosófi-ca» resulta, sin embargo, imprescindible si se hace filosofía y si se piensa que, aunque el hombre es libre, su innata libertad no es la raíz de las demás perfecciones que él posee, ni define primordialmente el modo humano de ser. Si se piensa que el hombre *es* libertad —no que la *t i e n e* como necesariamente derivada de su específico ser— se termina, si se piensa con entero rigor lógico, negando toda esencia o naturaleza humana (recuérdese el claro ejemplo del existencialismo de Sartre), con la consecuencia, también lógicamente ineludible, de que no cabe entonces entender la rectitud moral de la conducta como algo exigido por la libre fidelidad al ser específico del hombre, del mismo modo en que tampoco cabe entonces concebir lo moralmente malo como algo *c o n t r a n a t u r a m* en la más ancha acepción (me refiero a la considerada por Santo Tomás cuando habla de la antinaturalidad de todos los pecados, no de la de algunos especiales: «natura hominis potest dici vel illa quae est propria hominis; et secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam (...) vel illa quae est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam»8).

Sum. Theol. I-II, q. 94, a. 3, ad 2.

CAPÍTULO CUARTO

LA LIBERTAD TRASCENDENTAL

DEL ENTENDIMIENTO HUMANO

§ 1. LA INFINITUD OBJETUAL DE LA POTENCIA HUMANA DE ENTENDER

La primera de las libertades innatamente dadas en el hombre es la perteneciente a nuestro poder intelectivo, *i. e.* la que hemos designado con el nombre de «libertad trascendental del entendimiento humano». Aunque también la voluntad humana es, a su modo y manera, una facultad trascendentalmente libre, la libertad del entendimiento humano la antecede por virtud de la prioridad que respecto de la potencia de querer corresponde a la potencia de entender. Y ello justifica plenamente que la libertad trascendental de la potencia humana de entender pueda considerarse como «fundamental» —según he hecho en alguna ocasión— con más motivo que la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva. Sin duda, la libertad trascendental de nuestro poder volitivo es, en tanto que innata, una libertad fundamental comparativamente a nuestras libertades adquiridas; pero ello no impide que, al compararla con la del entendimiento, sea ésta la que aparezca como la más radical y, por tanto, como la más fundamental *sensu stricti ssimo* .

* * *

Para poder juzgar exactamente el valor propio de la libertad trascendental del entendimiento humano es indispensable esclarecer el sentido de la peculiar infinitud que compete a este entendimiento por su radical apertura a todo ente. ¿De qué infinitud se trata cuando se habla de la libertad de un entendimiento abierto, en su capacidad cognoscitiva, a todo lo que, de alguna forma, tiene ser (incluso a lo que, sin tenerlo propiamente, es concebido, no obstante, como si lo tuviera)?

La infinitud por la que así se pregunta no puede ser absoluta, ya que está atribuida a una potencia existente en un ser, el ser humano, que en su propia entidad no es infinito. Se trata, por consiguiente, de una infinitud relativa, es decir, de lo que en el lenguaje de la Escuela se denomina un *infinitum secundum quid (i. e.,* infinito sólo en cierto aspecto), en oposición a lo que en esa misma terminología se llama lo *infinitum simpliciter (i. e.,* sin ninguna salvedad o restricción). Y en verdad no es contradictorio que un ser finito, como lo es el hombre, tenga una facultad relativamente infinita, según lo es su propio entendimiento en virtud de la libertad trascendental que de un modo innato le compete. Lo realmente contradictorio en este punto sería que a la potencia humana de

entender se le atribuyese una infinitud absoluta, y no es esa la atribución que realmente se hace al afirmar que el entendimiento humano está dotado de

«libertad trascendental» en el sentido según el cual venimos hablando de ella.

¿En qué aspecto —o, lo que es lo mismo, en relación a quaes una relativa infinitud la libertad trascendental del entendimiento humano? Dé esta libertad se habla en términos negativos al describirla como la falta de sometimiento o sujeción a la necesidad de conocer tan sólo un ente determinado o un determinado género de entes; y en términos positivos queda, á su vez, caracterizada como la esencial apertura del entendimiento humano, en su capacidad cognoscitiva, a todo lo que, de alguna forma, tiene ser. En las formas primordiales de su uso la palabra

«apertura», al igual que la voz «clausura», se aplica a realidades materiales, y desde luego ese es el uso más frecuente en el lenguaje ordinario. Sin embargo, no es infrecuente que también en este lenguaje se califique de «abierto» o, respectivamente, de

«cerrado», a algo no material, y así a veces decimos, v. *g r . ,* que es abierta, o bien que es cerrada, la mentalidad característica de un determinado tipo de hombres o la ocasional actitud que un hombre toma en un cierto momento ante una determinada situación y que acaso difiere de la que tomó en otro momento.

Cuando se habla, como es nuestro caso ahora, de la facultad intelectiva, la «apertura» únicamente puede ser la capacidad, en principio, de conseguir algún conocimiento intelectivo de aquello mismo en relación a lo cual esa facultad se califica de abierta.

Conviene subrayar que esta apertura no es un acto de intelección, sino tan sólo la capacidad, en principio, de realizar algún acto de esa índole, cuyo objeto es aquel al que se encuentra abierta la propia facultad intelectiva. Esta aclaración es procedente porque aquí estamos hablando de la facultad humana de entender, la cual no siempre está en acto, ni cuando ejerce su peculiar aptitud está siempre entendiendo un mismo objeto.

Para que la potencia humana de entender esté abierta a una entidad determinada no es necesario que la esté entendiendo; basta que tenga, en principio, la correspondiente aptitud.

Por consiguiente, la apertura de la facultad intelectiva humana a todo lo que de alguna forma tiene ser es la capacidad constitutiva de esta misma potencia para lograr alguna intelección de un objeto cualquiera. Dicho del modo más breve: es la aptitud objetualmente infinita de la potencia humana de entender. Su infinitud es sólo relativa, no absoluta, justamente por ser sólo objetual: relativa a su objeto, en virtud de su

constitutivo referirse a un *objeto c u a l q u i e r a* como posible objeto de intelección.

A primera vista, puede tal vez parecer que ello es incompatible con la diferencia entre el objeto y la facultad que le está abierta. La infinitud del objeto, cabría decir, no atañe en manera alguna a la facultad capacitada para aprehenderlo de una manera intelectiva. Esta objeción presupone que la referencia de la facultad al objeto formal correspondiente es algo sobreañadido a la facultad misma, algo que ésta posee, pero que intrínsecamente no la constituye en modo alguno: en una palabra, un accidente. Ahora bien, este presupuesto es falso. La referencia al objeto formal entra en la esencia de la facultad misma. De lo contrario, las facultades no podrían distinguirse unas de otras por los objetos formales respectivos, tal como se distinguen entre sí, por ejemplo, la facultad de oir y la de ver, por cuanto el objeto formal de ésta es el color, siendo, en cambio, el sonido el objeto formal de aquélla. La referencia de la vista al color no es algo sobreañadido a lo que la vista esencialmente es, ni la referencia al sonido se sobreañade a lo que el oído es esencialmente. Así también la referencia del entendimiento al ente (en su más ancha acepción) es intrínseca a la propia esencia del entendimiento. No cabe definir lo que es el entendimiento si se prescinde de la referencia de éste a su objeto formal. Así, pues, no el objeto formal del entendimiento, sino la ordenación o relación a ese objeto, es algo constitutivo de la esencia de la facultad de entender. Y, en consecuencia, el entendimiento humano es objetualmente infinito por su intrínseca ordenación a un objeto formal que es infinito a su modo y manera.

¿Es un valor positivo —una perfección— o, por el contrario, un contravalor o valor negativo —una imperfección— esa infinitud objetual intrínsecamente constitutiva de la potencia humana de entender? «Lo que de algún modo tiene ser» no es idéntico a «lo que tiene ser únicamente de un modo determinado». Por consiguiente, la infinitud objetual de la potencia humana de entender no puede ser una infinitud privativa, ya que no lo es la infinitud del objeto formal de esta potencia humana. Habrá de ser, por lo tanto, una infinitud pura y simplemente negativa.

Como es bien sabido, mientras la infinitud privativa es la carencia de límite en algo capaz de tenerlo, la infinitud negativa es la propia de lo que no puede tener límite. Pero a su vez la infinitud negativa puede deberse a imperfección o a perfección. Como ejemplo de infinitud negativa por imperfección suele aducirse el punto, el cual no cabe que tenga límite alguno, porque él mismo es un límite. En general, todo límite —por consiguiente, también en su propio orden, la línea y la superficie— es infinito de una manera negativa

y justamente por imperfección, por una cierta falta de entidad (aunque no por una total carencia de ella). Dios es, en cambio, el ser al cual compete de un modo incondicionado la infinitud negativa por perfección. Y ésta es la infinitud que de un modo condicionado, relativo, compete a nuestra potencia intelectiva por su intrínseca ordenación a su objeto formal, dado que éste consiste en «lo que de algún modo tiene ser», es decir, justamente en algo que de suyo no implica ningún límite, ni en sí mismo incluye imperfección, aunque tampoco la excluye (a diferencia de la infinitud propia de Dios, la cual excluye toda clase de imperfecciones).

Por tanto, la libertad trascendental de la potencia humana de entender es un valor positivo, una perfección, ya que consiste en una infinitud que en sí misma no presupone ningún límite, ni incluye imperfección de ningún género. Pero con esto no está dicho todo lo que debe quedar bien claro a propósito del valor de la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva. Porque también es menester advertir que la infinitud objetual de esta potencia no lleva consigo la capacidad de una intelección exhaustiva de todo lo que de alguna forma tiene ser. No hay nada —ni tan siquiera la total o absoluta nada— que sea enteramente inalcanzable por nuestra facultad intelectiva; pero tampoco hay nada enteramente cognoscible por ella. Y asimismo debe tenerse en cuenta el evidente —mas no por ello desdeñable— dato de que nuestro poder de intelección es incapaz de alcanzar en un único acto la totalidad analítica de lo abarcado, de una manera global, por la peculiar infinitud de nuestro poder intelectivo.

Tan cierto es, por consiguiente, que la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva constituye un valor, una auténtica perfección, como que este valor, esta perfección, es algo condicionado, no absoluto, a pesar de su infinitud objetual o, mejor, porque su infinitud objetual es la propia de un infinito relativo *(i. e.,* según ya arriba se observó, la de algo que es infinitó solamente *secundum quid,* en cierto aspecto). De ahí la importancia de la determinación del *aspecto,* o del *m o d o ,* según el cual es el alma del hombre *todas las cosas,* conforme al célebre dicho de Aristóteles: *r\ ^ v / r * ta ovta **Jtég** éori j t á v t a I n m e d i a t a m e n -

te antes afirma Aristóteles la imposibilidad de que en el alma estén las cosas mismas, afirmación que él ilustra con el ejemplo de la piedra: no es la piedra, sino su forma, lo que es en el alma2.

El aspecto o el modo según el cual es el alma del hombre todas las cosas —merced a la infinitud objetual de la potencia humana de entender— tiene un carácter propiamente

cognoscitivo, y ese es, por tanto, el carácter atribuible al valor de la libertad trascendental del entendimiento humano. Se trata, como hemos visto, de un valor realmente condicionado, pero adscrito a la facultad intelectiva, que es la más elevada de las que el hombre tiene en su capacidad de conocer. Ello basta para apreciar ese valor como un *valor en sí m i s m o ,* independientemente de la utilidad que pueda rendirle al hombre la apertura, en principio, a todo lo que de alguna forma tiene ser. Con todos los condicionamientos que le afectan por la limitación natural del ser humano, la infinitud objetual o libertad trascendental de nuestra potencia intelectiva es un valor positivo; y, al serlo ya en sí y por sí, confiere una *d i g n i d a d* a la facultad que lo posee y al sujeto de ésta. Es un *áxion* en el más radical de los sentidos que esta voz tiene en griego y que se corresponde cabalmente con la más radical de las acepciones en que se usa en latín el término *d i g n i t a s* . (Con la voz *d i g n i t a t e s* se expresaba en las versiones latinas de la matemática griega lo que en castellano designamos con la palabra *a x i o m a s)* .

La libertad trascendental del entendimiento hurnano tiene de una manera originaria un valor positivo no incompatible con el que de un modo derivado le compete —el de una utilidad eminente—, pero que desde luego no es el valor de un medio, ni tampoco el valor en sí que pertenece a la capacidad de dominar.

' De A n i m a , 432 a 1.

2 Oíi **Y**«0 o Xí0og év Tf¡ *tyv%r\, àXkà xò ei òog.*

Esta última observación tiene un carácter crítico respecto de la forma en que interpreta Max Müller unas célebres afirmaciones de Aristóteles que en su literalidad no dejan, hasta cierto punto, de prestarse a que se las tome de ese modo. Las afirmaciones aristotélicas en cuestión se refieren al entendimiento y dicen así:

«Ya que entiende todas las cosas, es necesario que no esté mezclado, para que, como dice Anaxágoras, domine, o sea, para que conozca»3. La versión de Max Müller es, puesta en castellano: «Necesariamente esta razón, como quiera que percibe todo sin excepción alguna, ha de ser, como Anaxágoras dice, "pura", no determinada, no ligada, libre, para que, pensando, pueda dominarlo todo»4.

No puede dejar de sorprender la referencia al dominio ('iva **XQatf]),** hecha en ese lugar por Aristóteles, aunque vinculándola a Anaxágoras5. Santo Tomás, comentando este pasaje de Aristóteles, afirma que lo dicho por Anaxágoras se refiere al entendimiento que por su imperio mueve todas las cosas y que si estuviera mezclado de naturalezas corporales, o tuviese deter-minadamente alguna de ellas, no podría moverlas por su

imperio, ya que se encontraría unívocamente determinado. Mas como quiera —prosigue Santo Tomás— que ahora no hablamos del entendimiento por el que todas las cosas son movidas, sino de aquel por el cual el alma entiende, el medio del que hay que servirse para mostrar el carácter inmixto del entendimiento no es el usado por Anaxágoras, sino otro, a saber, que el entendimiento conoce todas las cosas6.

3 'AváyxT) *äga,* **eji8iöf|** reávta **VOEÍ**, áuxyíj eívoa, **(ÖOJTEQ** (jmoív Ava^ayógag, iva %**QCITT¡ TOÚTO o**'éouv iva **YV(DQÍ£n.** *D e A n i m a ,* **429** a **19.**

4 El original alemán es: «notwendigerweise muss diese Vernunft, da die schlechthin alles vernimmt, wie schon Anaxágoras sagt, "rein", unfestgelegt, ungebunden, frei sein, damit sie denkend über alles herrschen kann», *Philosophische A n t h r o p o l o g i e ,* ed. cit., pág. 53. Las calificaciones de «unfestgelegt» (no determinada), «ungebunden» (no ligada) y «frei» (libre) no aparecen en el texto de Aristóteles, y son así una especie de glosas no incorrectas ni inoportunas, que introduce M. Müller.

5 Esta vinculación está más clara en el propio texto aristotélico que en la traducción ofrecida por M. Müller, donde lo atribuido a Anaxágoras parece serlo la necesidad de que la razón sea «pura».

6 «Anaxágoras hoc dixit hac ratione motus, quia posuit intellectum esse La explicación que da Santo Tomás es muy verosímil, habida cuenta de que el votic; calificado de inmixto (áfxiyf]) por Anaxágoras es el que impera sobre todos los cuerpos y sus movimientos; con lo cual viene a ser muy aceptable asimismo lo que Santo Tomás afirma inmediatamente a continuación del comentario que acabamos de ver: «Y por eso es por lo que

[Aristóteles] añade: "es decir, para que conozca", cual si dijera:

"así como Anaxágoras puso que el entendimiento es inmixto para que impere, nosotros hemos de poner que el entendimiento es inmixto para que conozca"»7.

Menos convincente es la explicación propuesta por M. Mü-

11er: «Quien tiene presente la totalidad es el dueño de ella, del mundo. Kratein, dominar el ente al cual ponemos en su sitio pensándolo y meditándolo, es lo mismo que conocer. El conocer y el dominar no están en subordinación, de tal suerte que sea anterior el uno y posterior el otro, sino que el conocer es el dominio mismo; ambos son idénticos»8. En favor del argumento de Müller hay un hecho lingüístico: decimos, en efecto, que alguien domina, v. *g r* . un idioma, si lo conoce bien, si sabe hablarlo; y aseguramos que quien conoce suficientemente una ciencia determinada la domina; etc.,

etc. Sin embargo, ya en este mismo hecho cabe advertir un matiz no compatible con una exacta equivalencia de las nociones del conocer y el dominar. El principium totius motus a quo omnia moventur secundum suum imperium. Si autem esset mixtus ex naturis corporalibus, vel haberet aliquam earum determi-nate, non posset omnia movere suo imperio, quia determinaretur ad unum. (...) Sed quia nos nunc non loquimur de intellectu, qui omnia mo vet, sed de intellectu quo anima intelligit, illud medium non est opportunum ad ostendendum intellectum esse immixtum; sed oportet aliud medium accipere ad ilium ostendendum, ex hoc scilicet quod intellectus omnia cognoscit», *I n III D e A n i m a ,* lect. 7, n.

678-679.

' «Et hoc est quod addit: "hoc autem est quod cognoscat": quasi dicat: sicut Anaxagoras posuit intellectual esse immixtum ad hoc ut imperet, ita oportet nos ponere intellectum esse immixtum ad hoc ut cognoseat», *I b i d e m* .

8 «Wer das Ganze präsent hat, ist der Herrscher des Ganzen, der Welt.

Kratein, herrwerden über das Seiende, das wir bedenkend und überlegend an seinen Ort stellen, ist dasselbe wie erkennen. Erkennen und Herrscher sein sind nicht so aufeinander zugeordnet, dass das eine früher und das andere später ist, sondern die Erkenntnis ist die Herrschaft selbst, beide sind identisch», *Philosop h i s c h e Antropologie,* ed. cit, päg. 54.

conocimiento considerado como un dominio no es cualquiera, sino el perfecto o, al menos, el suficiente. De quien no lo posee no decimos que no conoce la materia correspondiente, sino que no la domina. Por otra parte, no todo lo dominado en cuanto objeto de un conocimiento suficiente es algo de lo que el sujeto respectivo puede libremente disponer. Es verdad que el dominio implica el conocimiento, pero no que el conocimiento lleve consigo el dominio en todas las ocasiones. Lo no operable, lo que sólo es objeto posible de conocimiento teórico, no es algo de lo que cabe disponer libremente —así, pues, no es objeto de dominio—, por muy bien que se le conozca.

La noción de dominio tiene su propio ámbito de auténtica aplicación en las esferas correspondientes a la libertad de arbitrio y a la libertad moral e incluso a la libertad política (por cuanto ésta supone la libertad de arbitrio), mas no en la esfera de la libertad trascendental de la potencia humana de entender (como tampoco en la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva, dado que la capacidad de querer cualquier bien no es, de suyo, ningún dominio). Incluir la idea del dominio en la noción de la libertad

trascendental de nuestra potencia de entender es desvirtuar ambos conceptos. El valor de la libertad trascendental de nuestro poder de intelección es el valor de la infinitud objetual —con las condiciones y relatividades ya indicadas— de una capacidad de conocer, no el peculiar valor de un poder de dominio, y tampoco se ordena a éste esencialmente, sino sólo *per accidens*, de un modo simplemente eventual.

§ 2. EL VALOR DE LA REFLEXIVIDAD COMO APERTURA DEL ENTENDIMIENTO HUMANO A SÍ MISMO

La infinitud objetual del entendimiento humano no sería una auténtica infinitud —con todos los condicionamientos que por ser humana le convienen— si nuestra potencia de entender no tuviese aptitud alguna para abrirse a sí misma, es decir, si fuese irreflexiva enteramente. Aquí «reflexividad» quiere decir capacidad, aptitud, para la reflexión en el sentido más amplio del aprehenderse a sí mismo, pero no el ejercicio de esa misma aptitud o capacidad. Sólo de esta manera puede estar exigida por la infinitud objetual de la potencia humana de entender, ya que esa infinitud es asimismo la de una capacidad que no deja de darse cuando no se la ejerce *(i.e.* cuando la actividad intelectiva está en suspenso).

Ahora bien, ejercer la capacidad auto-aprehensiva de la potencia humana de entender no es simplemente una más entre las actividades posibles para esta misma facultad en razón de su peculiar infinitud. Y tampoco se ha de pensar que, al aprehenderse a sí mismo, el entendimiento humano lleve a cabo la más noble de sus operaciones o, al menos, una de las que son en él más relevantes. Se trata, sencillamente, de algo sin lo cual es imposible que nuestra potencia intelectiva entre en actividad.

No hay, no puede haber, un entender sin conciencia alguna de ejercerlo, y esa conciencia sin la que todo entender queda anu-lado es una actividad en la que el poder de intelección se aprehende a sí mismo de la misma manera en todas las ocasiones en que entra en actividad. Hay una habitual autoaprehensión en la cual nuestra potencia de entender se limita a hacerse presente de un modo concomitante, dejando, por así decirlo, el primer plano a algo distinto de ella. Pero también el entendimiento humano puede aprehenderse a sí mismo en una forma temática, y ello es lo que acontece en los tres casos siguientes: Io, en la retrospección intelectiva, cuyo objeto es algún acto de entender previamente ejercido; 2o, al llevar a cabo una reflexión originaria en el sentido de que no supone esencialmente ninguna anterior intelección (aunque de hecho la haya); 3o, en el conocimiento filosófico acerca de nuestra potencia intelectiva.

Para el esclarecimiento filosófico del carácter esencialmente autoaprehensivo del entendimiento humano es indispensable advertir que, además de no ser la única, la tercera de las situaciones en que nuestro poder de intelección se aprehende a sí misma de una manera temática constituye realmente una autoaprehensión excepcional. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque es la situación menos frecuente, hasta el punto, inclusive, de que la mayor parte de los hombres no se ve nunca en ella; y, en segundo lugar, porque el conocimiento filosófico acerca de nuestro poder de intelección no es una pura y simple autoconciencia espontánea, sino una elaboración que se realiza discursivamente y que presupone, además de las otras formas de autoaprehensión temática, también la autoaprehensión meramente concomitante.

Hechas estas aclaraciones, ha de mostrarse que la reflexividad o apertura del entendimiento humano a sí mismo es un modo de libertad y que por serlo tiene un valor positivo.

El hecho de realizarse en todas y cada una de nuestras intelecciones hace que el aprehenderse nuestro entendimiento a sí mismo sea algo libre, y que, por tanto, sea libertad la capacidad o aptitud para semejante autoaprehensión. Un poder ejercerse en toda actividad humana de entender es un no estar ligado, un no encontrarse limitado o sujeto, a una sola de estas actividades o a una o varias especies de ellas, y ese «no estar ligado», o «no encontrarse limitado o sujeto», representa sin duda un efectivo modo de libertad: precisamente, una dimensión, un aspecto, de la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva. Y en la capacidad autoaprehensiva del entendimiento humano hay también un no estar compactamente sujeta o ligada esta facultad a sí misma, porque su autoaprehensión la desdobla o contrapone en cierto modo, sin perder su unidad.

En este sentido puede y debe decirse de nuestro poder de intelección lo que del yo y de su conciencia afirma Jaspers: «La conciencia gira sobre sí (...) es no sólo conciencia, sino también autoconciencia (...). Yo estoy dirigido a mí, soy uno y doble»9;

«El "yo pienso" y el "yo pienso que pienso" coinciden de tal manera que lo uno no es sin lo otro. Lo que lógicamente parece un contrasentido es efectivo aquí: que lo uno no es como uno, sino como dos y, sin embargo no se hace dos, sino que sigue siendo justamente ese peculiar uno»10.

9 «Das Bewusstsein wendet sich auf sich selbst (...), es ist nicht nur Bewusstsein, sondern auch Selbstbewusstsein (...). Ich bin auf mich gerichtet, bin einst und doppelt», *Philosophie* (Zweite, ünveränd. Auflage, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag

1948), S 6-7.

10 «Das "ich denke" und "das ich denke, dass ich denke" fallen so zusam-En su apertura a sí mismo, lejos de limitarse a su *esse r e a l e ,* el entendimiento humano (y el hombre, en cuanto dotado innatamente de esta facultad cognoscitiva) es poseedor también del respectivo *esse i n t e n t i o n a l e* . Tener el ser sin la capacidad de autoaprehenderse es hallarse afectado por una *limitación que* en cuanto tal concierne a la radicalidad del propio ser. De esa fundamental o radical limitación en el ser está *l i b r e* nuestro poder de intelección en cuanto apto para aprehenderse a sí mismo, si bien es cierto que esta libertad no es absoluta. Así como la infinitud objetual de nuestra potencia intelectiva se encuentra condicionada justamente por su carácter humano, sin que por ello dejé de ser una auténtica libertad, así también la aptitud, que el entendimiento humano tiene, de aprehenderse a sí mismo es una efectiva libertad, aunque sin duda condicionada por las limitaciones naturales del modo humano de ser.

* * *

El positivo valor de la reflexividad como apertura del entendimiento humano a sí mismo se pone de manifiesto especialmente en la necesidad de esta apertura para la posibilidad de uno de los valores que con más claridad reflejan la dignidad ontológica de la persona humana: el especial valor de la verdad.

A su vez, el nexo que con la verdad mantiene la autoaprehensión de la potencia intelectiva humana puede considerarse desde dos puntos de vista, en razón de la diferencia entre la verdad ontológica (como una de las «propiedades» del ente en tanto que ente) "y la peculiar verdad lógica de la potencia humana de entender (es decir, la verdad de nuestros juicios cuando éstos se ajustan a lo en ellos juzgado).

Sin duda alguna, sería ilícito sostener que la noción de la verdad ontológica ha sido objeto de muy escasa atención, pero en cambio es justo afirmar que no siempre ha sido bien inter-inen, dass eins nicht ohne das andere ist. Was logisch widersinnig scheint, ist hier wirklich: dass eins nicht als eins, sondern als zwei ist, und doch nicht zwei wird, sondern gerade dieses einzigartige eins bleibt», *Op. cit.,* S 7.

pretada y que en algunas ocasiones ha llegado a caer en el olvido y hasta en el menosprecio". De ahí la conveniencia de reconsiderar aquí el concepto de la verdad ontológica, aunque tan sólo sea sumariamente y nada más que con la finalidad de esclarecer el nexo que con esta verdad mantiene la autoaprehensión de nuestra potencia intelectiva.

En su más amplio sentido, la verdad ontológica, la que lo es del ente en cuanto ente, consiste en la radical inteligibilidad de todo lo que de alguna forma tiene ser. L a fórmula *ens et v e r u m c o n v e r t u n t u r* quiere decir: todo ente es inteligible, y lo es, no en razón de algo distinto de su propia entidad, sino en virtud justamente de ella. No es, por tanto, que el «ser» consista en

«ser-entendido», sino que sin poder-ser-entendido es imposible ser. Expresado en forma positiva: de un modo fundamental y radical, el ser está siempre abierto a alguna posible intelección.

Así, pues, la verdad ontológica —la inteligibilidad de todo ente-es previa a la verdad lógica de todos nuestros juicios acertados, que son todos los bien fundados. El fundamento de la rectitud de todos estos juicios es la propia entidad de lo juzgado en ellos, y lo es porque esta entidad no está cerrada, sino abierta, acce-sible, al entendimiento humano en tanto que éste, con todas las limitaciones naturales del modo humano de ser, es realmente un entendimiento.

Heidegger tiene razón al decir que la verdad de las proposiciones fundamenta su posibilidad en la verdad de las cosas:

«Ciertamente, en la mayoría de las ocasiones suele expresarse esa definición esencial12 únicamente en la fórmula adaequatio intellectus ad rem. Sin embargo, la verdad así concebida, la verdad de la proposición, es posible únicamente sobre la base de la verdad de la cosa, de la adaequatio rei ad intellectum»13.

11 Para este punto, véase el apartado 2 del Primer Capítulo del libro de J.

Pieper, *Wahrheit der Dinge* (Im Kösel Verlag zu München, 1957), especialmente páginas 14-20.

12 Se refiere a la de la verdad en general, prescindiendo de la distinción entre verdad ontológica y verdad lógica.

13 «Zwar pflegt man die angeführte Wesensumgrenzung meist nur in der Formel veritas est adaequatio intellectus ad rem. Doch ist die so begriffene Mas no está en lo cierto Heidegger al sostener que «la veritas como adaequatio rei ad intellectum remite (...) a la creencia teológica cristiana de que las cosas, en lo que son y si son, únicamente son por cuanto como creadas concuerdan con la idea previamente concebida en el intellectus divinus, es decir, en el espíritu de Dios y así son conformes a la idea (rectas) y, en este sentido, <verdaderas»>14.

No tiene razón en este punto Heidegger porque no se limita a señalar el influjo que la

fe cristiana ha tenido en el origen histórico de la idea de creación, sino que niega el valor filosófico del concepto de la «verdad de la cosa», según lo prueban las siguientes afirmaciones: «Si además ese remitirse la verdad proposicional a la verdad de la cosa lo tomamos como lo que él mismo inicialmente muestra ser, a saber, como una explicación teológica, y si enteramente mantenemos pura la definición filosófica de la esencia de la verdad, frente a la intromisión de la teología, y limitamos el concepto de la verdad a la verdad de la proposición, entonces nos encontramos con una antigua, aunque no la más antigua, tradición del pensar, según la cual la verdad es la concordancia (**ÓUOÍGÜGIC**;) de un enunciado (Xóyog) con una cosa (jtQáyuxx)»15.

La apertura, en principio, de todo ente al entendimiento humano es correlativa de la infinitud objetual de nuestra poten-Wahrheit, die Satzwahrheit, nur möglich auf dem Grunde der Sachwahrheit, der adaequatio rei ad intellectum», *Vom Wesen der W a h r h e i t* (V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1967), päg. 8.

14 «Die veritas als adaequatio rei ad intellectum meint (...) den christlich theologischen Glaube, dass die Sachen in dem, was sie sind und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (ens creatum) der in intellectus divinus, d. h. in dem Geiste Gottes vorgedachten idea entsprechen und somit idee-gerecht (richtig) und in diesem Sinne "wahr" sind», *I b i d e m* .

15 «Wenn wir überdiese jene Zurückführung der Satzwahrheit auf die Sachwahrheit für das nehmen, als was sie sich zunächst zeigt, als eine theologische Erklärung, und wenn wir vollends die philosophische Wesensumgrenzung gegen die Einmischung der Theologie rein erhalten und den Wahrheitsbegriff auf die Satzwahrheit beschränken, dann treffen wir zugleich mit einer alten, wenngleich nicht mit der ältesten Überdieferung des Denkens zusammen, nach der die Wahrheit die Übereinstimmung (ö[xoia>aig) einer Aussage (Xöyog) mit einer Sache (rtodyiia) ist», *Op. c i t . ,* pag. 10.

cia de entender. Por consiguiente, si la tesis de esta infinitud objetual es pura y simplemente filosófica, sin «intromisión teológica» de ningún tipo, también es pura y simplemente filosófi-ca, sin ningún tipo de intromisión teológica, la tesis de la apertura, en principio, de todo ente a nuestro poder de intelección.

Y no cabe poner en duda que la afirmación de la infinitud objetual de nuestro poder intelectivo es de carácter meramente filosófico, aunque el teólogo de la fe pueda hacer uso de ella.

Aristóteles la establece en la célebre fórmula «el alma es en cierto modo todas las

cosas», tesis de la cual nos hemos ocupado en el § 1 de este mismo Capítulo. Y a su modo ya la había formulado Heráclito: «las fronteras del alma nunca las encontrarás, sea cualquiera el camino que recorras; tal es la profun-didad del entendimiento que ella tiene»16. Y, por lo demás, Santo Tomás, en su deducción de los trascendentales, concibe el *v e r u m* como el *ens* en su convenir con algo apto para convenir, a su vez, con todo ente, y de ese algo afirma que consiste en el alma, la cual en cierto modo es todas las cosas, tal como se dice (la cita está expresamente hecha) en el tercero de los libros *D e A n i m a "*.

Regresemos ahora a la cuestión del nexo que con la verdad ontológica mantiene la autoapertura de nuestra facultad intelectiva. Esta autoapertura es necesaria para que todo ente esté abierto, en principio, a nuestro poder de intelección. Si de ningún modo el entendimiento pudiera aprehenderse a sí mismo, ocurrirían dos cosas: Ia, que ya habría algo —él mismo precisamente— que no estaría abierto a él; 2a, que ningún otro ente le podría estar abierto, porque no cabe que a lo que a sí mismo está cerrado le esté abierta *o t r a cosa.* Para captarla como distinta de él es necesario que de alguna forma él se abra a sí mismo, y si no puede captarla como distinta de él, no la entiende como realmente es ella misma. (Naturalmente, esto no quiere decir que el entendimiento haya de comenzar por aprehenderse **16** Tjju^ç **j[** *íQoxa* **lev oiix áv e^eúrjoio, jtâqav êjtutoQE'uo|j,evoç ôôov.** Oïhxo

£

ßaöirv ^Óyov

s^ei, en H . Diels: *D i e Fragmente der V o r s o k r a t i k e r* I (Weidermans-che Verlagsbuchhandlung 1954), pág. 161.

17 D e V e r i t a t e , q. 1, a. 1 y *D e n a t u r a* genera, Cap. 2, n. 481.

a sí mismo, después conozca otra cosa sin conocer que es otra y, por último, habiendo llevado a cabo una comparación, se dé cuenta de que él y ella son entre sí diferentes).

La libertad que estriba en la apertura del entendimiento humano a sí mismo es, en suma, una condición indispensable de la libertad que consiste en la infinitud objetual de nuestra potencia intelectiva, y, a su vez, esta infinitud es el correlato necesario de la *v e r d a d ontológica* como esencial apertura del ente en tanto que ente a nuestro poder de intelección. Ahora bien, ¿cuál es el nexo que con la *v e r d a d lógica* rñantiene la reflexividad de este poder?

Con la expresión «verdad lógica» se nombra aquí la verdad propia del logos o entendimiento humano en su actividad de juzgar. Esta verdad consiste en la adecuación o concordancia de lo que en el juicio es enunciado con lo que el objeto de éste es.

Naturalmente, no hace falta una especial prueba de que esa adecuación o concordancia no puede ser exhaustiva. (Para que una afirmación sea verdadera no se requiere —precisamente porque para el hombre es imposible— que lo que en ella se enuncia de su objeto sea todo lo que éste es, y tampoco para que sea verdadera una negación es necesario —por ser asimismo imposible para el hombre— que la totalidad de lo que su objeto no es quede en ella enunciado). Pero debe, en cambio, subrayar-se que ese especial ajuste —concordancia o adecuación— consti-tuyente de la verdad del juicio es una conformidad no sólo dada en el propio acto de juzgar, sino conocida también en este acto.

Ello se explica por la diferencia entre el ajuste propio del juicio y el que se da en el concepto. Todo concepto está ajustado a algo, en cada caso a aquello de lo cual es concepto, pero no enuncia nada —nada afirma ni niega— de aquello a lo cual se ajusta. La adecuación o concordancia del concepto con el objeto de él no está en él enunciada, porque el enunciar es ya un juzgar y, por tanto, no un mero concebir. Mas al no estar enunciada en el mero concepto, esa adecuación o concordancia no es captada por él, de una manera análoga a como el ajuste de un retrato al original correspondiente no es algo que esté captado por el retrato mismo, sino sólo algo dado en él.

De este modo, el valor de la verdad lógica presupone el valor de la peculiar libertad que el entendimiento humano tiene por su capacidad de reflexión, es decir, por no estar sometido a la necesidad de referirse tan sólo a lo que él mismo no es. En la verdad lógica esta libertad es atributo de una capacidad de reflexión que no se ejerce sobre un previo acto intelectivo. A esta capacidad de reflexión, y al ejercicio de ella, es a lo que en varias ocasiones he llamado la «reflexividad originaria»18 . El adjetivo «originaria» está aquí utilizado para significar precisamente que la reflexividad de que se trata no es la que presupone una intelección anterior sobre la cual se ejerce.

Aunque la reflexividad originaria no está adscrita exclusivamente a la verdad lógica, ahora la examinamos como atributo de ésta. El ajuste en el que la verdad lógica consiste es conocido, tal como antes se ha explicado, en el propio juicio verdadero.

Conociendo su adecuación al objeto correspondiente, el juicio que es verdadero es también originariamente reflexivo, y tan sólo lo es en el conocimiento de ese ajuste. Ello

no impide que pueda ser verdadero un juicio que tenga por objeto a otro juicio, pero todo juicio verdadero que se refiere a otro es originariamente reflexivo en tanto que conocido, en su propio ejercerse, como adecuado a ese otro. Así, pues, la adecuación al objeto al cual se refiere —tanto si este objeto es a su vez un juicio, como si no lo es— tiene lugar en el juicio verdadero como algo que le es intrínseco, hasta el punto de ser realmente una dimensión constitutiva de la propia entidad de ese juicio. En el juicio verdadero no hay dos fases: una en la que se ajuste al objeto correspondiente, y otra cuyo objeto sea ese ajuste.

Con todo, es necesario distinguir entre el acto de juzgar y el enunciado que en este acto se hace. Tal enunciado no puede ser el acto de juzgar, pues tal acto no es ninguna complexión, sino algo simple, mientras que el enunciado que en él mismo se hace es un compuesto, una oúv8eoig (complexión positiva) o 1 8 Véase mi libro *L a estructura de la subjetividad* (Rialp, Madrid 1967), especialmente págs. 346-363, y también *Léxico Filosófico* (Rialp, Madrid 1984), pág. 593 y *Teoría del objeto p u r o* (Rialp, Madrid 1990), págs. 314-315.

una Sialoscrig (complexión negativa) de un sujeto y un predica-do19. Tampoco esta complexión es el objeto del acto judicativo, pero el acto judicativo se refiere a su objeto mediante la complexión —el enunciado— que en el juzgar se hace. No es posible un acto de juzgar en el cual no se haga un enunciado, y un acto de juzgar es verdadero si el enunciado hecho en él está ajustado al objeto correspondiente.

Tampoco hay aquí dos fases. El acto cognoscitivo se conoce a sí mismo *al* conocer el enunciado que él hace, y se conoce a sí mismo como verdadero *al* conocer como verdadero ese enunciado. Mas no por ello dejan de ser distintos el enunciado y el correspondiente acto de juzgar. ¿Se ha de pensar entonces que el autoconocimiento de la actividad judicativa no es propiamente algo libre —en el sentido de la peculiar libertad de nuestra potencia de entender—, porque se encuentra sujeto no solamente a la necesidad de referirse a un objeto en el cual el juzgar mismo no consiste, sino también a la necesidad de ser un modo de autoconocimiento siempre unido a la formación de un enunciado que tampoco es el acto mismo de juzgar? Ambas necesidades son muy ciertas, pero también compatibles con la libertad propia del carácter originariamente reflexivo que la actividad de juzgar tiene como una dimensión constitutiva de su propio modo de ser. Pues no es ésta una libertad sin restricciones ni límites, impropia del ser humano. Por muy ligada que la actividad judicativa esté, en su propio autoconocerse, al conocimiento

de un objeto que ella misma no es y también a la aprehensión de un enunciado en el cual tampoco consiste, el autoconocimiento del juicio implica una aptitud que es libertad en cuanto no dominada por la necesidad de la exclusiva aprehensión de lo que difiere del juicio. Es, en suma, un innegablejpara sí», una

«autopoSesión», no absoluta, pero efectiva.

Esta libertad es desatendida por Heidegger, pese a haber definido éste la verdad como libertad. Y el no haberla atendido se debe al predominio, en Heidegger, de una interpretación según la cual «la <verdad> no es una nota característica de la 1 9 Cf. Aristóteles: *Perih.* 1, 16 a 12-17.

proposición recta enunciada de algún <objeto> por un <sujeto> humano (...), sino que la verdad es la desocultación del ente, por virtud de la cual una patencia tiene su esencial modo de ser»20.

En esta interpretación, al quedar excluidos tanto el «sujeto»

humano como la verdad de la proposición (enunciación) que él hace relativamente a algún «objeto», no puede quedar lugar para la reflexividad originaria de que habíamos venido hablando. La autoaprehensión del juicio como adecuado a su objeto es necesariamente autoaprehensión del sujeto que juzga, del mismo sujeto humano que al juzgar hace un enunciado, una proposición. En consecuencia, al quedar excluida la proposición recta como aquello de lo cual la verdad habría de ser una nota característica, no pueden dejar de resultar excluidas la autoaprehensión del juicio y la del sujeto que juzga.

¿Qué queda de la verdad, una vez hechas las mencionadas exclusiones? Para Heidegger, nada menos que la patencia —el desocultamiento— del ente. Mas la patencia es esencialmente relativa. La patencia, además de patencia *de,* es patencia *a.* La desocultación del ente es desocultación *d e l* ente *a* alguien, y este alguien, aunque no está captándose a sí mismo según el modo de una completa soledad, *se* aprehende según el modo de una reflexividad originaria en la que se da cuenta de sí mismo como aquel ante quien un ente —y en éste la entidad misma en cuanto tal— está siendo patente.

Por otra parte, el Heidegger que escribió *«El ser y el tiempo»*

no es por completo el mismo, en lo tocante a este punto, que el Heidegger de *«Sobre la esencia de la verdad».* En la primera de estas dos obras se lee: «La enunciación es *v e r d a d e r a* significa: descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, <hace posible ver> (ájtócpavoig) el ente en su situación de descubierto. El *ser v e r d a d e r o (la*

verdad) de la enunciación ha de entenderse como *s e r - m a n i f e s t a t i v a* . Por tanto, la verdad no tiene en modo alguno la estructura de una conformidad entre el conocer y el objeto en 20 «Die <Wahrheit> ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches <Subjekt> von einem <Objekt> ausgesagt wird (...), sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seiendes, durch die eine Offenheit weist», *Vom Wesen der Wahrheit,* ed. cit., päg. 18.

el sentido de una asimilación de un ente (el sujeto) a otro (el objeto)»21.

Así, pues, aunque en *E l ser y e l t i e m p o* queda excluida la interpretación de la verdad como conformidad de un sujeto con un objeto, Heidegger mantiene aún en este escrito la atribución de la verdad a la proposición o enunciación *(Aussage),* la cual es algo hecho por algún sujeto cognoscente. Mas ni siquiera entonces aludió Heidegger a la especial libertad del entendimiento humano por su aprehenderse a sí mismo en su propio conocimiento de la verdad de una intelección judicativa. Y ello, sin duda, es extraño en quien tanto énfasis habría de poner en la íntima conexión de la libertad y la verdad

2 1 «Die Aussage *ist wahr* bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst, Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie <lässt sehen) (cutöcpavoug) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muss verstanden werden als *ent-deckend-sein.* Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)», *Sein und Z e i t* (Max Niemeyer Verlag, Tübin-gen 1972), päg. 218.

CAPÍTULO QUINTO

LAS LIBERTADES

DE LA VOLUNTAD HUMANA

§ 1. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL DE

LA FACULTAD VOLITIVA

La libertad trascendental del entendimiento humano hace posible la libertad trascendental de la voluntad humana. Aquélla es el inmediato fundamento de ésta, y lo es no sólo de su posibilidad, sino también de su efectiva realidad. Porque no cabe que nuestro poder de volición, el cual de un modo inmediato presupone nuestro poder de intelección, esté sólo en potencia de su libertad trascendental: ello exigiría el imposible de encontrarse sólo en potencia del objeto formal al cual debe su propia índole específica precisamente como poder volitivo. La voluntad humana es lo que es porque su objeto formal es el bien intelectivamente conocido, no un determinado bien así captado, ni un determinado género de bienes aprehendidos de esa manera. Tal objeto formal es infinito en su línea. Dentro de ella no está sujeto a ningún tipo de limitación, ni siquiera el propio de un género, y en ese sentido es libre con efectiva libertad trascendental.

En analogía con la infinitud objetual del entendimiento humano, y dependiendo de ella, hay una infinitud objetual de la voluntad humana; y así como en la primera infinitud está la razón de ser de la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva, es en la segunda infinitud donde se encuentra la razón de ser de nuestro poder de volición. Las calificaciones de

«primera» y «segunda» se deben aquí a una prioridad y una posterioridad respectivamente pertinentes al fundamento y lo fundamentado. La infinitud objetual de la voluntad humana es consecuencia de la infinitud objetual del entendimiento humano. Sin embargo, no hay entre ellas un completo paralelismo.

No puede haberlo, porque tampoco lo hay entre el objeto formal de nuestro poder de intelección y el objeto formal de nuestra potencia volitiva. Es éste un punto de especial interés para la correcta determinación de la libertad trascendental de la voluntad humana, y, por tanto, también para la correcta estimación del valor de esta libertad. Veamos, por consiguiente y con el detenimiento necesario, dónde está y dónde no está el paralelismo entre los objetos formales de una y otra potencia humana.

¿Cómo se comportan entre sí «lo que de algún modo tiene ser» y «el bien intelectivamente conocido»? Para responder a esta pregunta hay que dar antes respuesta a la cuestión que se plantea en estos términos: ¿cómo se comportan entre sí «lo que de algún modo tiene ser» y «lo apetecible de algún modo»?

Ciertamente, es posible que algo que de algún modo es no esté siendo, en manera

alguna, objeto de apetición; y, además, el estar-siendo-apetecido no quita ni pone nada en ningún ser. Mas la segunda pregunta no se refería precisamente a «lo que está-

siendo-apetecido», sino a «lo *a p e t e c i b l e* de algún modo». Así, pues, de lo que en ella se trata es de estas dos cosas: si cabe que lo que de algún modo tiene ser no sea apetecible en modo alguno, y, a la inversa, si lo apetecible de algún modo puede no tener ser en forma alguna.

¿Ens el b o n u m c o n v e r t u n t u r quiere decir: todo lo que de algún modo tiene ser es algo apetecible de algún modo, y todo lo apetecible de algún modo es algo que de algún modo tiene ser? A primera vista, así parece. Mas no ocurre lo mismo cuando se cae en la cuenta de la absoluta imposibilidad de apetecer lo absolutamente imposible (en la acepción en que lo es un *ens r a t i o n i s)* . N o cabe apetecer un *ens r a t i o n i s ,* si bien cabe apetecer el conocerlo, precisamente porque el conocerlo no consiste en un *ens r a t i o n i s* . Y no es que la apetición de lo absolutamente imposible sea una especie de falta de sentido práctico, sino que semejante falta es por completo imposible cuando se trata de lo imposible por completo. En cambio, todo

«ente de razón» puede ser entendido. Ello exige que de algún modo tenga ser, ya que el objeto formal de nuestra potencia intelectiva es lo que tiene ser de alguna forma. Pero el ser que el ente de razón tiene no lo posee originariamente en sí mismo, sino que le es prestado o conferido por la respectiva intelección.

En consecuencia, si el ente de razón es cognoscible, pero no apetecible, ello se ha de deber a que, mientras que el entender puede dar a su objeto una cierta inteligibilidad, el apetecer no puede, en cambio, conferir a su objeto ninguna clase de apetibilidad, sino que ya la presupone en él, es decir, en lo que él es en sí mismo. Y ese «en sí mismo» significa aquí: independientemente de la forma según la cual está dándose en nuestra potencia intelectiva.

Todo objeto de volición es entendido (ya que la voluntad no se confunde con el apetito sensorial), mas no todo lo entendido es, a su vez, un objeto de volición. Para que lo entendido sea objeto de volición es necesario que la facultad intelectiva lo considere bueno, aunque acaso al juzgarlo así esté en un error.

Y lo que acertada o erróneamente queda objetivado como bueno puede ser un objeto de volición, pero sólo lo puede ser en su sí mismo (aunque este «sí mismo» sea el de algo que es bueno exclusivamente en la apariencia), no en su forma de estar presente ante la potencia intelectiva. E l *ens r a t i o n i s* no es objeto posible de volición —cabe

afirmar ahora, completando lo dicho arriba— porque no posee ningún sí mismo, al cual la voluntad pueda tender. Ahora bien, el «sí mismo» que es indispensable para poder ser objeto de volición no implica de una manera necesaria un encontrarse fuera de la mente. Si lo implicase, no sería posible el *q u e r e r conocer* un *ens r a t i o n i s ,* ya que obviamente ningún conocer es una realidad extramental.

Esta última aclaración es decisiva para entender rectamente el carácter «centrífugo» de la voluntad humana. El objeto formal de nuestra voluntad no es, por esencia, algo externo a la mente humana, ni tampoco, por tanto, al sujeto volente. Si éste puede querer *su* conocer un ente de razón o, en términos generales, *su* conocer algo en lo cual él no consiste, es necesario que efectivamente pueda quererse a sí mismo, por ser él el sujeto para el cual puede querer tal conocer. El carácter centrífugo de la voluntad humana consiste exclusivamente en que ella tiende a su objeto tal cual es éste en sí mismo, no con la forma y bajo las condiciones según las cuales se encuentra en la facultad intelectiva. Mientras que lo entendido está, merced auna semejanza suya, en la facultad de entender, lo que es objeto de la volición no está eñ la potencia volitiva —ni siquiera vicarialmen-te— por el hecho de estar siendo objeto suyo, y en este sentido, y únicamente así, es externo siempre a esta potencia y, por tanto, al sujeto que la posee. De todo lo cual resulta que el carácter centrífugo de la voluntad humana no hace imposible que el sujeto volente se comporte como un objeto de su volición, es decir, que se ame a sí mismo. El egoísmo es un amor de sí, mas no un amor imposible por virtud de la índole centrífuga de la potencia volitiva humana. Y no todo amor de sí es un egoísmo, ni una especie de degeneración o enfermedad de nuestro poder de volición. Si tuviera siempre este carácter, resultarían imposibles tanto un ordenado amor de sí como un amor dé sí desordenado, ya que el segundo implica esencialmente la posibilidad del primero.

* * *

Ens et b o n u m c o n v e r t u n t u r expresa una efectiva equipolen-cia entre «lo que de algún modo tiene, en sí mismo, ser» (que no es todo lo que de algún modo tiene ser) y «lo apetecible de algún modo». Ello implica una distinción no sólo entre *ens y b o n u m ,* sino entre el sentido fuerte y el sentido débil del *ens.* Lo que equivale al *b o n u m* es el *ens* en sentido fuerte.

La distinción entre el sentido fuerte y el sentido débil del ens no es necesaria —o, mejor, no se da— cuando se trata del *ens et v e r u m c o n v e r t u n t u r* . Esta

fórmula se traduce simplemente, sin ningún tipo de reserva ni distinción, diciendo: «lo que de algún modo tiene ser es lo inteligible de algún modo». Nada importa en esta *c o n v e r s i o* que lo que tiene el ser lo posea en sí mismo o solamente en la facultad intelectiva y por ella; ni importa tampoco nada que la inteligibilidad que algo posee le sea propia o sólo la tenga en préstamo.

En consecuencia, mientras que el objeto formal del entendimiento humano consiste en lo que de algún modo tiene ser, y equivale a lo inteligible, el objeto formal de la voluntad humana es el bien intelectivamente conocido, y equivale al *ens* en su acepción fuerte. Así, pues, respecto del objeto formal del entendimiento humano, el objeto formal de la voluntad humana se comporta como una contracción. Y lo que lo hace menos amplio no es de una manera intrínseca la índole de intelectivamente conocido, sino el carácter de bien. La índole de intelectivamente conocido no pertenece a la estructura misma del objeto al que la voluntad humana se refiere. Expresa una indispensable condición —aunque una condición únicamente— para que algo sea objeto de la voluntad humana, pero ésta no se refiere a esa imprescindible condición. Aunque el objeto formal de la voluntad humana es el bien intelectivamente conocido, nuestra voluntad no apunta a él en tanto que intelectivamente conocido, sino en tanto que valioso: merecedor, *en sí m i s m o ,* de ser efectivamente un objeto de humana volición.

De esta suerte, hemos vuelto a encontrarnos con el «sí mismo» del término intencional de las voliciones humanas. Justo por carecer de ese sí mismo, los entes de razón, a pesar de ser inteligibles a su modo y manera, no pueden, según hemos visto antes, ser objeto de voliciones. Y también por no tener ese

«sí mismo» no pueden ser objeto de voliciones los objetos que considera el matemático tomados precisamente tal como él los toma. *M a t h e m a t i c a n o n sunt b o n a* no solamente no quiere decir que la ciencia matemática (la *mathesis)* no es buena, sino que tampoco significa que los objetos de esa ciencia no sean, en ningún sentido, buenos. Lo que la fórmula en cuestión quiere decir es que, separados o abstraídos de su contexto real (la materia sensible, fuera de la cual no pueden ser, aunque así los finge el matemático), esos objetos no son —no pueden ser-buenos (aunque tampoco malos), sino axiológicamente neutros, indiferentes (áóiáqpooa). Lo cual se debe a que el ser que les conviene en cuanto abstractos no lo poseen *en sí mismos,* sino que sólo lo tienen en el entendimiento y por obra de éste. Tal es también la razón por virtud de la cual no es bueno (aunque malo tampoco) lo posible en cuanto posible, ya que, al no

encontrarse actualizado, el único ser que tiene no lo posee en sí mismo, sino sólo en la mente (increada o creada) que lo piensa. Y en general, y también en definitiva por esa misma razón, lo abstracto en tanto que abstracto es axiológicamente indiferente, inepto para ser término de volición y de nolición.

* * *

Las limitaciones que en comparación con el objeto formal de nuestra inteligencia afectan al de nuestro poder de volición no impiden la libertad trascendental de este poder. A su modo, la voluntad humana es objetualmente infinita. Sus limitaciones no se deben a un defecto de ser en ella misma, sino a una falta de ser —y, por tanto, de apetibilidad— en algunos objetos (los ya mencionados) de nuestro poder intelectivo. Porque no es propiamente que no podamos apetecer esos objetos, es decir, que respecto de ellos la voluntad humana sea impotente, sino que ellos carecen de apetibilidad por no ser entes auténticos. El ser que el entendimiento les confiere no es un auténtico ser, hacia el cual nuestra voluntad pueda tender o del cual pudiera apar-tarse.

El horizonte objetual de la voluntad humana es infinito relativamente, no de un modo absoluto. Por tanto, la libertad trascendental de nuestro poder de volición no es infinita de una manera absoluta, sino sólo de un modo relativo; es infinita *secundum quid,* no *simpliciter*. Y, paralelamente a la infinitud de la libertad trascendental del entendimiento, la infinitud de la libertad trascendental de la voluntad humana no es de índole privativa, sino de carácter negativo; no le falta una finitud que pudiese tener, y tampoco presupone imperfección, por no implicar de suyo ningún límite.

La infinitud que es propia de la libertad trascendental de la voluntad humana es relativa también en el sentido de que no está dada en el objeto de una volición única, salvo en el caso de que el objeto de la volición consista explícitamente en lo Absoluto. En ese caso, pero sólo en él, la voluntad humana expresa

—vale decir, hace explícita— en una volición única la infinitud de su libertad trascendental. Aun así, esa volición única difiere, en tanto que es reiterable, de la única volición en la que la absoluta Voluntad ejerce absolutamente la infinitud de su ser.

La voluntad humana no puede ser absolutamente infinita —enteramente libre de toda limitación— porque el ser del hombre es limitado. Ello no obstante, la infinitud relativa —libertad sólo relativa, pero verdadera libertad— del objeto formal de la voluntad humana es una verdadera infinitud. Así lo prueba, sin duda, la posibilidad de una expresa o explícita volición humana de la irrestricta bondad del ser de Dios, pero

inequívocamente lo prueba también el hecho de que en cada una de nuestras voliciones dirigidas a bienes limitados no es la limitación de estos bienes, sino su bondad, la razón de que los amemos. Lo cual quiere decir que en ellos esa bondad limitada no la amamos en tanto que limitada, sino en cuanto bondad, es decir, en tanto que de algún modo participa de la Bondad ilimitada o absoluta.

«Como quiera que nada es bueno sino por ser una cierta semejanza y participación del bien supremo, éste es apetecido de algún modo al ser apetecido cualquier bien»1.

El *valor* de la libertad trascendental de la voluntad humana es el de la apertura de ésta a *t o d o valor* y, de una manera radical, 1 «Quia autem nihil est bonum, nisi inquàntum est quaedam similitudo et participatio boni summi, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quo-libet bono», Santo Tomâs: *I n I E t h i c o r . ,* lect. 1, n. 11.

al que es *valor t o t a l m e n t e ,* sin limitación de ningún género.

Quizá pueda objetarse que no es la voluntad humana misma, sino su objeto formal, lo que así resulta valioso. Pero la dificultad queda resuelta si se advierte que, aunque el objeto formal de una potencia no es la potencia misma ni ninguna dimensión suya, la ordenación o relación de la potencia a su objeto formal es una relación trascendental y por tanto incluida en el propio ser esencial de la potencia. Así, pues, el valor de la infinitud del objeto formal de la voluntad humana es intrínsecamente un valor de esta voluntad. Y ese valor, por ser propiamente un áljiov, un valor en sí mismo, confiere a cada uno de los hombres una dignidad esencial, una radical estimabilidad en virtud de lo que ya por naturaleza es cada hombre, independientemente de su modo de comportarse y de la utilidad que para los demás hombres pueda también tener.

Como adscrita directamente a la voluntad humana, la dignidad que por el valor de la libertad trascendental de esta potencia el hombre tiene, es distinta de las que el hombre posee por el valor de la libertad trascendental de su inteligencia y por el propio de su libertad de arbitrio. Aunque ello es bien evidente a la luz de las consideraciones antes hechas sobre la infinitud objetual de la voluntad humana, conviene, sin embargo, subrayarlo porque cuando se habla de la dignidad innata o esencial del ser personal del hombre, lo ordinario es pensar únicamente en el valor de la libertad de arbitrio o, a lo sumo, en el de la libertad trascendental del entendimiento humano por cuanto en ella nuestra libertad de arbitrio tiene su más profunda raíz.

Entre esas dos libertades —y, como quien dice, oscurecida por ellas— está la libertad trascendental de nuestro poder de volición, una libertad cuyo valor se intercala, por tanto,

entre el que es propio de la libertad trascendental de nuestro entendimiento y el peculiar de nuestra libertad de arbitrio. Por supuesto, tales valores no son más que dimensiones axiológicas de la innata libertad del ser humano, la cual está articulada por tres formas de libertad indisolublemente unidas entre sí; pero cada una de estas formas es realmente distinta de las otras y posee su propio valor.

En cuanto abierta a todos los valores, la voluntad humana está abierta también al suyo: puede ser objeto de sí misma en tanto que valiosa, es decir, puede querer el valor de su propia libertad trascendental. Claro está que la aütoobjetivación de nuestra potencia volitiva es diferente de la aütoobjetivación de nuestra potencia de entender. La voluntad no puede autoaprehenderse. Su entrar en relación consigo misma ha de ser auto-volición, pues la voluntad quiere, pero no entiende, así como el entendimiento entiende, pero no quiere. Ciertamente, es el hombre —en cada caso, un hombre enteramente concreto, *q u i e n* entiende y *q u i e n* quiere, pero por medio de su facultad de intelección y dé su poder de volición. Ahora bien, la reflexividad de nuestro poder volitivo, el cual, aunque presupone la reflexividad de nuestro entendimiento, es diferente de ella, no se puede ejercer de una manera desiderativa. Para que la voluntad pudiera ser deseada sería preciso tenerla —para estar ejerciéndola en el acto del desear— y, a la vez, no tenerla, justo en tanto que objeto de deseo. Evidentemente es imposible el tenerla y, a la vez, no tenerla; pero tampoco es posible el darla por no tenida mientras se la desea, porque todo ejercicio de nuestra facultad de volición es intelectivamente connotado, lo cual excluye la posibilidad de creer que esa misma facultad no es poseída por quien está ejerciéndola realmente.

Así, pues, la reflexividad de la voluntad humana se ejerce sólo en la forma de un amor de autocomplacencia. La voluntad humana puede autocomplacerse. O, si se prefiere: el hombre puede gozarse en su ser-poseedor-de-voluntad, y ese gozarse es en el hombre un ejercicio de su propio poder de volición. Desde el punto de vista de un improcedente moralismo, esta autocomplacencia puede parecer inadmisible. Mas si se acepta que la voluntad humana está abierta, en principio, a toda clase y géne-ro de valores y que esta misma apertura es un valor a su vez, entonces se ha de admitir que ese poder, si intelectivamente es aprehendido en tanto que valioso, puede autocomplacerse en su valor. Y en tanto que éste es un á^iov y así funda una dignidad en su sujeto, no cabe que sea incorrecto el sostener que el hombre puede gozarse en la dignidad que su potencia volitiva le confiere. Si el sostener esto es «narcisismo», ese mismo reproche habría de

merecer la afirmación de la dignidad de la persona humana, si es un hombre quien hace la afirmación (o quien la admite, pues no cabe admitirla sin hacerla). El reproche en cuestión tendría un carácter moral, y la moralidad se hace imposible sin la innata dignidad del ser humano. (La moralidad positiva es el valor del libre comportamiento que se mantiene fiel a las exigencias de nuestra dignidad de hombres, y la moralidad negativa es la propia de la conducta libremente disconforme o discordante con esa misma clase de exigencias).

La capacidad o aptitud para la autocomplacencia en el valor de nuestro poder volitivo merece ser llamada libertad, porque es un no estar ligado o sometido a la necesidad de querer exclusivamente lo que no es nuestro propio poder de volición.

En la infinitud objetual de este poder ha de estar incluido este mismo poder; de lo contrario, no podría ser un poder objetualmente infinito: no estaría libre, en principio, de toda clase de limitaciones en su apertura a cuanto tiene algún valor. Y esta apertura tampoco sería cabal si sólo fuese apertura a los valores todavía no poseídos. El amor de autocomplacencia es un signo bien claro de que nuestra voluntad no está ligada necesariamente a la distensión temporal: puede amar lo que ya posee y hasta lo que ella es (lo que en ningún momento le ha faltado).

§ 2. LA LIBERTAD DE ARBITRIO

Es la libertad de la que más trecuentemente se habla cuando el discurso sobre la libertad es filosófico y también cuando no lo es. La abrumadora superioridad de esta frecuencia llega hasta el punto de que en los contextos filosóficos el término «libertad», si no va acompañado de alguna expresa determinación, significa exclusivamente «libertad de arbitrio» (o, lo que es igual, «libre albedrío», libertad de opción o de elección). Las nociones correspondientes a lo que aquí ha venido designándose con las fórmulas de «libertad trascendental», tanto del entendimiento como de la voluntad, y con la expresión «libertad moral», se encuentran, sin duda, en no pocos filósofos; pero el término «libertad» apenas se usa para hablar de esas libertades.

¿Debe inferirse de este evidente hecho que la más honda, o bien la más alta, de las libertades humanas es justamente la libertad de arbitrio?

Y a en las consideraciones relativas al carácter *fundamental* de la peculiar libertad del entendimiento (Cap. IV, § 1), se ha hecho ver que esta libertad merece calificarse de fundamental o radical con más motivo que la libertad trascendental de nuestro poder de volición, la cual, como en el presente Capítulo comprobaremos, es

naturalmente anterior *(prius n a t u r a , n o n t e m p o -*

re) a la libertad de arbitrio. Todo ello ha de tenerse bien en cuenta —aunque no como el único factor— en una correcta estimación del valor que a la libertad de arbitrio se deba reconocer. Pero antes de entrar en la *v e x a t a quaestic*» del valor de esta libertad, es imprescindible dejar inequívocamente establecido lo que por semejante libertad se entiende, pues de lo contrario no se puede saber con exactitud de qué se trata cuando se niega, o cuando se afirma, que es positivamente valiosa, o cuando tal vez se juzga que se le atribuye más valor del que realmente tiene.

Por «libertad de arbitrio» entiendo en primer lugar el peculiar carácter de los actos calificados de libres en la acepción de no ser necesarios en virtud de algo extrínseco al sujeto que los realiza, ni en virtud de algo intrínseco a este mismo sujeto. En el caso del hombre, que es el sujeto del que aquí se trata, utilizo, por consiguiente, la expresión «libertad de arbitrio» para designar con ella el carácter propio de los actos realizables por el hombre sin que algo que le sea extrínseco ni intrínseco le haga inevitable el realizarlos. Tales actos son voluntarios en el más riguroso sentido de la expresión: no solamente porque son queridos, sino precisamente porque son queridos sin ninguna—ex-trínseca ni intrínseca— necesidad de quererlos. Ahora bien, como la voluntad es la potencia en virtud de la cual hace el hombre estos actos, la libertad de arbitrio ha de encontrarse en ella, aunque no de tal modo que la voluntad humana se comporte siempre libremente en la acepción de no estar afectada nunca, en su modo de comportarse, por *n i n g u n a* necesidad, ni tan siquiera intrínseca. Para ello haría falta que no estuviese sujeta a la necesidad, que sin ninguna duda ha de serle atribuida como intrínseca, de tender sólo al bien (real o aparente) intelectivamente presentado.

Así, pues, como propiedad de nuestra potencia volitiva, la libertad de arbitrio es el poder que la voluntad humana tiene de realizar los actos cuya ejecución no le es forzosa. De esta suerte, la libertad de arbitrio es una intrínseca indeterminación —indiferencia— de carácter activo, no dada en todos los actos de nuestra facultad de volición, sino en algunos de ellos. Mas al quedar descrita de este modo, la libertad de arbitrio se nos muestra exclusivamente en lo que cabe llamar su dimensión negativa. Y no es que, en verdad, la libertad de arbitrio de la voluntad humana tenga dos dimensiones, una negativa y otra positiva, realmente diferentes entre sí, a la vez que mutuamente complementarias; pero, en cambio, es bien cierto que difieren y se complementan entre sí la descripción negativa y la descripción positiva. De ahí la oportunidad de definir la libertad de arbitrio

de la voluntad humana como la intrínseca indeterminación activa que permite a esta facultad el dominio de todos aquellos actos que ella puede hacer o no hacer, estando dada la totalidad de los requisitos necesarios para poder hacerlos.

Así entendida, la libertad de arbitrio de la potencia volitiva humana no aparece —sería ello un supino error— como algo propio de todas y cada una de nuestras voliciones, sino como algo que únicamente conviene, en primer lugar, a las voliciones cuyo efectivo *d o m i n i o* poseemos y, en segundo, a lo que de ellas deriva y en la medida en que deriva de ellas. El concepto de ese *d o m i n i o* lo encontramos ya en Aristóteles expresamente aplicado a la **áosTfí** y a la xaxícr. «La virtud está en nuestro poder, como también lo está el vicio»2. Lo que Aristóteles enuncia de 2 ¿(p'rjfñv óf) *n a l* rj áoj çrjT *opioímg* 8**E** *n a l* fj *nanía, E t h . N i c h o m ,* 1.113 b 6-7.—

Literalmente, ello quiere decir que la virtud y el vicio están en nosotros, pero exactamente en el sentido de encontrarse bajo el *dominio* de nuestro libre querer

«igual que si a alguien le digo <eso está en ti> para darle a entender que <esó es algo.de cuya realización eres tú> el *dueño».*

ese modo es que la virtud y el vicio son efectos de decisiones cuyo dominio está en nuestra voluntad. O también, por ejemplo, Santo Tomás, para expresar lo que distingue de las meras acciones del hombre a las propiamente humanas, dice que son éstas, las acciones de las que el hombre es d u e ñ o3 .

En el área que cae bajo el dominio de nuestro poder de volición —es decir, bajo la libertad de arbitrio de este poder— se incluyen, por consiguiente, no sólo actos elícitos de nuestra voluntad —*i. e.,* actos por ella misma ejercidos—, sino también actos imperados por ella —realizados, bajo su imperio, por otras facultades humanas— y, además (como es entre otros casos al que expresamente se refiere Aristóteles en el lugar citado, al hablar de la virtud y del vicio) todo cuanto de esos actos se deriva y en tanto que así llega a producirse. Por lo demás, la diferencia entre la «libertad de ejercicio» y la «libertad de especificación» no obliga a añadir, ni a suprimir, nada en la definición de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva.

(Porque la libertad de especificación es, sin duda, un poder querer o no querer —y, respectivamente, hacer o no hacer— una cosa determinada en vez de otra).

a) La existencia del libre albedrío humano

Sobre la base de la definición aquí admitida y que se ajusta en lo esencial a los conceptos más rigurosamente elaborados entre los que conciernen a este asunto, cabe

hacer frente, con total radicalidad, a la cuestión del valor de esa peculiar forma de dominio (sin la cual las otras formas de dominio, las aceptables y las rechazables, serían vanas).

Ante todo, ¿tiene en el hombre la libertad de arbitrio el valor propio de una efectiva realidad, o es esta libertad, por el contrario, una mera ilusión? Consideremos en primer lugar las negaciones de la existencia misma de esta forma de libertad y 3 «(...) illae solae vocantur proprie humarme, quarum homo est dominus», *Sum. Theol.* I-II, q. **1,** a. **1.**

dentro de ellas, las que cabe llamar más «populares» (menos reflexivas o cultas), sin que esto en modo alguno signifique que la negación de la existencia del libre albedrío humano sea más frecuente, o esté más extendida entre el gran publico, que la afirmación, implícita al menos, de la efectiva realidad de este albedrío. Son las negaciones «razonadas» en uno de estos dos modos (o en ambos conjuntamente):

a) no somos libres porque no podemos hacer (todo) lo que queremos;

b) no somos libres porque tenemos que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que no queremos.

Estos dos modos de argumentar la negación del libre albedrío humano son frecuentes entre los jóvenes con mentalidad algo pueril, aunque tampoco es infrecuente que aparezcan en quienes no son tan jóvenes. Por detrás o por debajo de esos razonamientos suele haber una contrariada aspiración a gozar de más libertad, lo cual supone que, además de creer posible ese incremento, también se admite que ya se tiene libertad en cierta dosis, por muy escasa que tal vez pueda parecer. Pero tanto si responden a un deseo de mayor libertad, como si nada tienen que ver con tal deseo, los razonamientos en cuestión no demues-tran que estemos faltos de todo libre albedrío, sino^que es limitada, no realmente infinita o absoluta, la libertad de arbitrio de nuestro poder de volición en tanto que este poder es extensible a los actos de otros poderes imperados por él. La libertad de arbitrio de los actos elícitos de la voluntad humana, es decir, la libertad de arbitrio de los actos que esta potencia ejerce por sí misma y no por la mediación de las facultades humanas sobre las cuales ella puede ejercer su imperio, no es alcanzada por los argumentos de que no somos libres porque no podemos hacer (todo) lo que queremos y porque tenemos que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que no queremos. Para que estos argumentos alcanzasen a la libertad de arbitrio de los actos que nuestra voluntad ejerce por sí misma, sería preciso que lo que queremos hacer y no podemos hacerlo fuese querido inevitablemente por nosotros. Dicho de otra manera: aunque

pudiéramos hacer todo lo que quisiésemos, si todo nuestro querer fuese un querer necesario (ineludible, forzoso) y si de ello tuviésemos una demostración, podríamos decir, con buen derecho, que no hay libertad de arbitrio en nuestra potencia volitiva. Pero ninguno de los argumentos aducidos nos da una demostración de que todo nuestro querer es necesario. El «no podemos hacer», en el cual se basa el primer argumento, y el «tenemos que hacer», en que se apoya el segundo, se refieren a lo operable por facultades distintas de nuestro poder de volición, no a los actos que esta facultad ejerce por sí misma.

Más aún: ambos argumentos presuponen la implícita afirmación de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva. El

«no podemos hacer (todo) lo que queremos» perdería su sentido si el querer al que se refiere fuese un querer no libre, pues lo que entonces se estaría expresando consistiría en ésto: «no podemos hacer (todo) lo que queremos de una manera forzosa».

Tal negación es aquí improcedente porque de ella no puede inferirse nada sobre si existe el libre albedrío humano. Y el

«tener que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que no queremos» pierde también su sentido como razón en contra del libre albedrío humano si el «no queremos», al que este argumento se refiere, fuese un inevitable no queremos, pues lo que en tal caso se diría es que «tenemos que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que estamos forzados a no querer». También esta afirmación es aquí improcedente. Nada puede inferirse de ella sobre si existe o no existe el libre albedrío humano.

El segundo argumento da ocasión a algunas aclaraciones de especial interés. Las necesidades a que apunta el «tenemos que hacer» pueden ser tomadas, en principio, como obligaciones, como meras necesidades biológicas o como necesidades estrictamente físicas, según se atienda en el hombre a su carácter espiritual, a su índole de animal o a lo que en esta índole es común con la de todos los cuerpos — Las obligaciones en sentido moral, lejos de excluir en el hombre el libre arbitrio, son una prueba de él. Para los seres carentes de esta forma de libertad no hay —no puede haber — ningún deber, y tampoco lo puede haber en el único ser cuya libertad de albedrío es absoluta. Las necesidades biológicas, las concernientes al hombre como animal (y, por tanto, también como provisto de vitalidad vegetativa), no son de suyo una prueba, mas tampoco una contraprue-ba, del libre albedrío humano. Pues aunque es verdad que las tenemos sin que las hayamos elegido, esto no excluye nuestra libertad de elegir en otros

ámbitos, ni siquiera en el pertinente a la *f o r m a* de dar satisfacción a estas mismas necesidades. Ciertamente, no estamos libres de sentirlas, y el sentirlas es un sentirnos en la necesidad de darles satisfacción; pero también es cierto que esta necesidad no es absolutamente irresistible y que la manera de darle satisfacción es elegida cuando son varios los medios de los que podemos disponer para esa finalidad — Por último, las necesidades estrictamente físicas, las que nos vienen de nuestra corporeidad, tampoco prueban en favor ni en contra del libre albedrío humano. Así, por ejemplo, la necesidad de no estar en un lugar determinado en el mismo momento en el que estoy en otro, aunque no es cosa que libremente yo me haya conferido a mí mismo, tampoco me impide la libertad de arbitrio en otras cosas, entre las cuales se cuenta el cambiar de lugar y la manera de efectuar este cambio, así como mi actitud ante la eventual imposibilidad de llevarlo a la práctica.

* * *

Las formas cultas de la negación del libre albedrío humano, a diferencia de las vulgares, se caracterizan por recurrir, de una u otra manera, a principios de índole abstracta, en vez de buscar su apoyo en experiencias más o menos erróneamente interpre-tadas. Al invocar esos principios, justifican su tesis negativa por la imposibilidad de conciliar con ellos la efectiva existencia, no la ilusión o apariencia, del libre albedrío humano. Tales principios son el de causalidad y el de razón suficiente, ambos en versión determinística. En sí mismo, ninguno de estos principios lleva a la negación de la posibilidad, ni de la efectiva existencia, de la libertad de arbitrio en la voluntad humana ni en la voluntad divina. Tal como ya se expuso con ocasión del

«indeterminismo» de Heisenberg (Cap. II, § 1), el principio de causalidad, en su versión no determinística, no dice que todo tenga una causa necesariamente determinada en su forma de producirlo, de tal modo y manera que no pueda producirlo libremente; y ni siquiera dice que todo tenga una causa, sino que todo ser que antes no fue tiene una causa (no libre, o libre) en la cual no consiste él mismo. Únicamente así cabe entender que quienes admiten la existencia de Dios como el Ser necesario de una manera absoluta, se encuentren libres de contradicción al admitir también la validez del principio de causalidad (aplicable tan sólo a lo que es contingente). Y únicamente así puede explicarse que quienes admiten el principio de causalidad estén exentos de contradicción al mantener la efectiva existencia del libre albedrío humano (y del libre albedrío divino).

Por su parte, el principio de razón suficiente, más amplio que el de causalidad (por ser

enteramente universal y, en virtud de ello, aplicable también a Dios), no dice, en su versión no determinística, que todo tenga fuera de sí algo necesariamente determinado a hacerle ser lo que es. Y ni siquiera dice, tampoco, que todo tenga fuera de sí lo que de un modo suficiente explica que sea lo que es y no otra cosa4. De ahí que pueda entenderse que no sean incompatibles entre sí la afirmación de la existencia de Dios y la tesis donde se enuncia el principio de razón suficiente, así como que también pueda entenderse que, en su versión no determinística, el principio de razón suficiente y la afirmación de la existencia del libre albedrío humano sean mutuamente compatibles.

Hay un determinismo que merece calificarse de retórico. Es el determinismo de algunos cultivadores de las llamadas ciencias positivas, para los cuales la libertad de arbitrio es imposible por incompatible con los resultados y los métodos de la ciencia, entendiendo a su vez por ésta únicamente los saberes científico-positivos. El «retoricismo» consiste aquí precisamente en el énfasis con que hablan de la ciencia, como una suprema instancia, quienes la recluyen en los límites de ese género de saberes, 4 En términos positivos, lo que el principio de razón suficiente enuncia es que todo ente tiene, al menos en sí mismo, algo por virtud de lo cual es lo que él es y no otra cosa.

como si éstos tuviesen el monopolio del conocimiento científico y, como si los resultados y los métodos de ellos pudieran ser lícitamente preferidos a los datos directos de la experiencia interna y a las lógicas conclusiones que de estos datos pueden inferirse. Es el mismo retoricismo de quienes niegan que en el hombre exista un alma espiritual, alegando pedantemente que jamás la encontraron en las numerosas y muy concienzudas operaciones quirúrgicas efectuadas por ellos. (Y como en clase le oí decir a mi maestro M. García Morente, «el haber hecho un descubrimiento en la biología o en la física no autoriza a

<barbarizar> en filosofía»).

Dentro del pensamiento estricta y propiamente filosófico, el máximo representante del determinismo es, sin duda, Spinoza.

No es necesario que nos detengamos en el examen y la discusión de las tesis propuestas por los más destacados filósofos deterministas. Sin embargo, Spinoza por un lado, y por otro lado Leibniz, merecen una atención especial: el primero por su cabal y abierto determinismo, y el segundo por su determinismo psicológico, hasta cierto punto encubierto con una aparente afirmación del libre albedrío humano. Y es nota común a ambos

—como, en general, a todos los defensores del determinismo—

el no poner el punto de partida de su tesis en alguna experiencia, justamente al contrario de lo que sucede en quienes afirman que el libre albedrío humano es una efectiva realidad. O sea: mientras quienes afirman el libre albedrío humano alegan en su favor una experiencia interna (que unas veces lo es de este mismo albedrío, y otras veces es experiencia interna de algo que lo supone), los partidarios del determinismo —y, de un modo ejemplar, Spinoza y Leibniz— no lo apoyan en una interna experiencia de la irresistible necesidad de los actos ilusoriamente concebidos en calidad de libres.

A falta de una experiencia en la cual se hiciese patente ese necesidad irresistible, Spinoza ofrece una experiencia hipotética

—*i. e.,* una experiencia no vivida, sino sólo pensada y «construí da»— por virtud de la cual se probaría que el libre arbitric humano es ilusorio. Y, además de no ser sino hipotética, esí experiencia no la tendría ningún hombre, sino un ser infrahu mano que, encontrándose en movimiento por virtud de un ajeno impulso, tuviese entonces la capacidad de pensar y la aplicase a la causa de su movimiento: «Una piedra recibe de una causa exterior a ella, y que la impulsa, una cierta cantidad de movimiento, por virtud de la cual siga necesariamente moviéndose tras haber cesado el impulso exterior. (...) Pensad ahora, si lo tenéis a bien, que la piedra, mientras sigue moviéndose, sabe y piensa que hace todo el esfuerzo posible para proseguir su movimiento. Indudablemente, esa piedra, ya que sólo es consciente de su esfuerzo y no es indiferente, creerá ser libre y que no persevera en su movimiento nada más que por la razón de que lo desea. Tal es esa libertad humana que todos los hombres se jactan de tener y que sólo consiste en que los hombres son conscientes de sus deseos e ignorantes de las causas que los determinan»5.

Difícilmente puede haber un ejemplo más desafortunado.

En efecto, ya puestos a equiparar con un hombre a una piedra pensante e inicialmente movida por virtud de un impulso externo que ella ignora, la conclusión que habríamos de sacar es justamente la opuesta a la que Spinoza infiere. Porque la piedra en cuestión no se pensaría a sí misma como la libre causa de su movimiento, análogamente a como un hombre ignorante de la causa por virtud de la cual se mueve no piensa que su moverse se lo deba a sí mismo en virtud de una libre decisión por él tomada. De ningún modo es cierto que atribuyamos a nuestro libre arbitrio los deseos que en calidad de nuestros conocemos 5 «Une pierre reçoit d'une cause extérieure qui la pousse une certaine

quantité de mouvement, par laquella elle continue nécessairement de se mouvoir après l'arrêt de l'impulsion externe. (...) Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, sache et pense qu'elle fait tout l'effort possible pour continuer de se mouvoir. Cette pierre, assurément, puisqu'elle n'est consciente que de son effort, et qu'elle n'est pas indifèrent, croira être libre et ne persévérer dans son mouvement que par la seule raison qu'elle le désire. Telle est cette liberté humaine que tous les nommes se vantent d'avoir et qui consiste en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent», Carta LVIII, a G. H. Schuller, en el vol. 4, pâg. 266 de la ed. C. Gebhardt (Heidelberg 1914) de las *Opéra P o s t u m a ,* y que aqui cito en la version francesa de las Obras Complétas de Spinoza, publica-das por Ed. Gallimard (1954), pâgs. 1.251-1.252.

y de cuyas causas somos, en cambio, ignorantes. No hay ninguna razón —y, ciertamente no hay modo de encontrarla en Spinoza— para que pueda ocurrirles a nuestros deseos lo que no les sucede a otras cosas que también acontecen en nosotros y cuyas causas ignoramos. «Hay muchos casos —puede leerse en un libro de divulgación filosófica— en los que ignoramos las causas determinantes de algo ocurrido en nosotros y, sin embargo, no se nos ocurre atribuir ese algo al ejercicio de nuestra libertad.

Así, por ejemplo, aunque ignoremos a qué se debe la circulación de nuestra sangre, no por ello pensamos que ésta entra en circulación en virtud de la fuerza de nuestro libre albedrío.

Todavía más: nunca conocemos por completo las causas determinantes de los fenómenos de nuestro propio organismo, ya que las ciencias que se ocupan de él están muy lejos de haber concluido su tarea y, sin embargo, esos vacíos del saber no se nos presentan ocupados por otras tantas vivencias del poder de la libertad»6.

La «veleta» de P. Bayle y la «aguja imantada» de Leibniz están en el mismo caso que la piedra del ejemplo de Spinoza.

Obviamente, no pueden corresponder a ningún tipo de experiencia efectiva. Son «construcciones» sin ningún fundamento *in re* por lo que atañe a la posibilidad de su servicio para la intelección de los actos de nuestra potencia volitiva, ni más ni menos que como lo es para esa misma intelección el pensamiento del determinismo en la totalidad de sus flexiones.

El llamado «determinismo psicológico» de Leibniz no puede quedar permanentemente encubierto por la afirmación del *libre albedrío* de una voluntad *i n f a l i b l e m e n t e d*

e t e r m i n a d a p o r el e n t e n d i m i e n t o que le presenta las más fuertes razones e impresiones. De la libertad del espíritu, como opuesta a la necesidad y que se refiere a la voluntad en cuanto distinta del entendimiento, dice, en efecto, Leibniz: «Es lo que llamo el *libre a r b i t r i o* y consiste en que (...) las más fuertes razones e impresiones, que el entendimiento presenta a la voluntad, no le impiden al acto de la voluntad ser contingente, y no le dan una necesidad abso-6 Cf. A. Millán-Puelles: *Léxico Filosófico* (Rialp, Madrid 1984), pág. 196.

luta y, por así decirlo, metafísica. Y es en este sentido en el que tengo la costumbre de decir que el entendimiento puede determinar a la voluntad con arreglo a la prevalencia de las percep-ciones y razones de una manera que, aun cuando sea cierta e infalible, inclina sin necesitar»7.

Según esto, el libre arbitrio se reduce a que la voluntad, aunque esté infaliblemente determinada por la potencia intelectiva cuando ésta le presenta las razones e impresiones (o per-cepciones) más fuertes, no deja de ejecutar actos contingentes.

Es decir: la libertad de arbitrio de estos actos —y, por consiguiente, de la voluntad que los efectúa— no es más que pura y simplemente contingencia, y no puede ser más, porque la determinación de la voluntad por el entendimiento es, según piensa Leibniz, infalible. Y, sin duda, todo lo que se hace con libertad de arbitrio es Contingente, mas no todo lo contingente es algo hecho con libertad de arbitrio. Junto a lo cual, y como algo más relevante aún, se ha de tener en cuenta que, si por un lado es muy cierto que la voluntad queda infaliblemente determinada por el último juicio práctico —el que concluye y cierra la deliberación—, por otro lado es igualmente cierto que un juicio práctico no es último porque el entendimiento lo decida (al entendimiento no le pertenece el decidir), sino porque la voluntad le hace ser último, y en ello estriba el domino de la voluntad sobre sus propios actos calificados de libres. Ninguna otra forma cabe de que sean compatibles entre sí estas dos evidencias: la de que el juicio con el cual se cierra la deliberación determina infaliblemente a nuestro poder volitivo y la evidencia, experiencialmente dada, de la libertad de arbitrio de este mismo poder. La afirmación del dominio de la voluntad sobre el último juicio práctico, al cual sigue infaliblemente, no es una tesis «forzada» (valga la 7 «C'est ce qu'on appelle le *franc-arbitre* et consiste en ce que (...) les plus fortes raisons ou impressions, que l'entendement présente à la volonté, n'empê-

chent point l'acte de la volonté d'estre contingent, et ne lui donnent point une nécessité

absolue et pur ainsi dire métaphysique. Et c'est dans ce sens que j'ay coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prevalence des perceptions et raisons d'une manière qui lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter», *Nouveaux Essais sur l'entendement,* Libre II.

Des Idées, chap. X X I , § 8.

manera de expresarlo) por opiniones previas al análisis de los hechos, es decir, en virtud de unos prejuicios que a toda costa se hubieran de defender; antes por el contrario, es la única tesis que los hechos —las dos evidencias mencionadas— permiten mantener, manteniéndose ellos plenamente, sin que ninguno impida o menoscabe al otro.

Leibniz insiste en que la elección no es necesaria de una manera absoluta: «la elección, por muy determinada que la voluntad esté en ella, no debe ser llamada necesaria absolutamente y en un sentido riguroso; la superior valía de los bienes de los que tenemos conciencia inclina sin necesitar, aunque en fin de cuentas esta inclinación sea determinante y nunca deje de producir su efecto»8. Una vez más, Leibniz afirma la contingencia, sin la libertad de arbitrio, de la acción de la voluntad. Esta acción es, en efecto, contingente por no ser metafísicamente imposible que no ocurra; pero si la voluntad, al elegir, se encuentra determinada por algo que ella no es, entonces la voluntad no es dueña de su elección y carece, por tanto, de libertad dé arbitrio. Todo el empeño de Leibniz por salvar y subrayar la contingencia de la acción de la voluntad sería un inútil empeño si lo que con él se tratase de asegurar fuese la validez de la afirmación del libre albedrío humano. Y ciertamente es sintomático el hecho de que la expresión misma «libre arbitrio» no satisfaga a Leibniz: «El alma tiene el poder de suspender el cumplimiento de algunos de estos deseos9, y está, por consiguiente, en libertad de considerarlos uno tras otro y de compararlos. Es en ello en lo que consiste la libertad del hombre y a lo cual llamamos —a mi modo de ver, impropiamente— libre arbitrio»10.

8 «(...) le choix, quelque déterminée que la volonté y soit, ne doit pas estre appelle nécessaire absolument et à la rigueur; la prevalence des biens apperçus incline sans nécessiter, quoyque tout consideré, cette inclination soit determinante et ne manque jamais de faire son effet», *Op. cit.,* § 49, 9 Leibniz se refiere a las llamadas por él «inclinaciones distintas», dadas por la razón y de las cuales somos conscientes en lo que atañe tanto a su formación como a su fuerza.

10 «L'ame a le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelques uns de ces desires, et est par conséquent en liberté de les considérer l'un après l'autre, et de les

comparer. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme et ce que nous appelions, quoyqu'improprement à mon avis, libre arbitre», *Op. cit.,* § 47.

Realmente es un uso impropio el que se hace de la expresión «libre arbitrio» si se la emplea para designar el poder de no llevar a la práctica unos deseos y de considerarlos y compararlos entre sí. En primer lugar, semejante capacidad es más bien la incapacidad de lo deseado en esos mismos deseos para hacer que la voluntad se decida a cumplirlo. No es que la voluntad se determine a no llevarlo a la práctica, sino que no está determinada —ni por sí misma, ni por ninguna otra cosa—

a llevarlo a la práctica, ni a no llevarlo a ella. En ese estado de la voluntad hay, sin duda, una indeterminación, pero no una efectiva autodeterminación.— En segundo lugar, el poder de considerar y comparar entre sí varios deseos lo ejerce el entendimiento— Y, en tercer lugar, la decisión de ejercer ese poder pertenece, en cambio, a la voluntad, no al entendimiento, y ya en esa decisión hay realmente una efectiva autodeterminación de la voluntad. Lo cual permite hablar con propiedad del libre arbitrio de ésta en su acto de decidirse, que es el acto, por cierto, al que Leibniz no atiende propiamente (se le queda en la sombra, como si careciese de interés) al hacer su argumentación.

* * *

Consideremos ahora un ejemplo, no especialmente im-

portante, pero muy significativo, de cómo la negación del libre albedrío del hombre ha tenido lugar desde una posición filosófica habitualmente calificada de «empirista». Me refiero, en concreto, a las ideas de Hume sobre el libre albedrío humano.

He aquí el texto más breve, a la vez que más claro, donde se resume el pensamiento de Hume acerca de esta cuestión:

«¿Qué significa la libertad en su aplicación a las acciones voluntarias? Ciertamente, no puede querer decir que la conexión que con los motivos, las inclinaciones y las circunstancias tienen las acciones sea tan insignificante que lo uno no proporcione ninguna inferencia por la cual podamos concluir la existencia de lo otro. Porque éstos son hechos ordinarios y reconocidos. Por libertad, entonces, sólo podemos significar *u n p o d e r de hacer, o de no hacer, conforme a las d e t e r m i n a c i o n e s de la v o l u n t a d ,* es decir, que podemos quedarnos en reposo si eso es lo que hemos elegido, y que también podemos movernos si lo que elegimos fue eso. Ahora bien, esta hipotética libertad es umversalmente admitida como perteneciente a todo el que no está preso y encadenado. Aquí no hay, por tanto, materia de discusión»".

Como un oportuno complemento de estas ideas de Hume

debe tenerse en cuenta la tesis que éste sustenta al decir que «la libertad, cuando se la opone a la necesidad, no a la coacción, es lo mismo que el azar, del cual se admite umversalmente que no tiene existencia alguna»12. Tomando en consideración esta tesis y el texto arriba transcrito, puede decirse que hay aquí dos puntos principales: una *definición* y una *exclusión,* mutuamente complementarias.

La definición puede expresarse también en estos otros términos (que en esencia equivalen a los que de hecho y de una manera explícita usa Hume): un hipotético poder de hacer lo que queremos y de no hacer lo que no queremos. El vocablo

«hipotético», aunque no está incluido en la definición propuesta y subrayada por el mismo Hume, aparece, no obstante, aplicado a la libertad, hacia el final del primero de los textos arriba consignados *(this h y p o t e t i c a l liberty).* Mas con este vocablo no se trata, en manera alguna, de significar que la libertad a la cual

" «For what is meant by liberty, when applied to voluntary actions? We cannot surely mean that actions have so little connexion with motives, inclinations and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the others. For these are plain and acknowledge matters of fact. By liberty, then, we can only mean *a p o w e r of acting or n o t acting, according to the d e t e r m i n a t i o n s of the will,* that is, if we chuse to remain at rest, we way, if we chuse to move, we also may. Now this hypothetic liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner at in chains. Here then is not subject of dispute», *A n Enquiry concerning h u m a n understanding,* en *Essays m o r a l , p o l i t i c a l and literary* (Scientia Verlag, Aalen 1964), vol. II, págs. 77-78.

n «Liberty, when oposed to necessity, not to constraint, is the same with chance, which is universally allowed to have no existence*, *Op. c i t ,* págs. 78-79.

califica sea un mero poder supuesto, no verdaderamente comprobado. Que es distinta la forma en que Hume entiende esta palabra en la presente ocasión lo hacen ver, sin lugar a dudas, las aclaraciones donde el pensador inglés se refiere a la libertad como algo umversalmente admitido en tanto que pertenece a todo el que no está preso y en cadenas, de tal modo, por tanto, que no hay en ello materia de discusión *(Heve then is n o t subject of dispute).* L a libertad así definida por Hume es, de esta suerte, entendida por él como un poder efectivo, no ilusorio ni meramente supuesto, sino fáctico y

comprobado. Lo que al darle el calificativo de hipotético hace Hume es tenerlo por algo que realmente está sometido a una imprescindible condición. «Libertad hipotética» quiere decir, entonces, libertad condicionada. La libertad de la que habla Hume es un poder cuya eficacia implica la inexistencia de los obstáculos e impedimentos que se oponen a su ejercicio. La condición que da sentido al carácter hipotético de esta libertad es justamente la inexistencia de esos obstáculos o impedimentos (una inexistencia, eso sí, tan puramente eventual como la existencia de esos mismos factores inhibitorios). Con lo cual, en definitiva, se llega a la conclusión de que la libertad inequívocamente afirmada por Hume es la pura y simple «libertad de espontaneidad», la exención de coacción *(l i b e r t a s a coactione),* atribuible, de una manera inmediata, a algunos de nuestros actos, y, de un modo mediato, al poder o capacidad correspondiente (en el supuesto de la eventual inexistencia de lo que hace imposible su ejercicio).

Con todo, la comprensión exacta del alcance de esta libertad hipotética no se consigue si se desatiende la exclusión establecida por Hume en los lugares a los que nos venimos refiriendo.

Tal exclusión queda hecha, en primer lugar, al decir Hume que

«únicamente» podemos entender por libertad ese poder que a continuación él mismo define, y, en segundo lugar, al descartar Hume la libertad en cuanto opuesta a la necesidad *(when oposed t o necessity).* Cada una de estas dos cosas requiere un atento examen.

Ante todo, una libertad que solamente consiste en el poder de hacer lo que se quiere, y de no hacer lo que no se quiere, es algo que innegablemente presupone la voluntad por cuanto en ella estriba la especial potencia o facultad de querer y de no querer (o, más exactamente, de querer que no), pero este poder no es el poder de hacer, y de no hacer, conforme a las determinaciones de la voluntad. No se refiere a estas mismas determinaciones, *i. e.* no es la libertad de ellas, ni la libertad de la voluntad a la cual ellas pertenecen, sino la libertad del hacer, y del no hacer, en consonancia con las determinaciones volitivas.

Tal hacer y no hacer pueden considerarse voluntarios en virtud de su acuerdo con las correspondientes determinaciones de la facultad de querer (entiéndase, de querer que sí y de querer que no), mas no son actos de esta misma facultad, sino actos de otras facultades gobernables por ella en el supuesto de que no se den ciertos factores de carácter inhibitorio.

Si ahora atendemos a la eliminación que Hume hace de la libertad en cuanto opuesta a la necesidad, ha de entenderse que tal eliminación lo es del libre albedrío humano, por ser esta libertad la única que permite la contraposición a la necesidad.

En el caso de Hume, la otra acepción (la única que él admite) de la voz «libertad» es, como ya hemos visto, la exención de coacción *(liberty* como opuesta precisamente a *c o n s t r a i n t)* .

El argumento de Hume contra la libertad como opuesta a la necesidad tiene por base la errónea identificación de lo no-necesario y ló casual o azaroso. El error de esta identificación se nos hace patente al considerar cómo vivimos nuestros actos de libre decisión. Estos actos los percibimos en calidad de efectos que nosotros mismos causamos libremente, es decir, como algo que internamente dominamos, cosa que no podría acontecer si fuesen actos meramente casuales, dado que el azar es, por principio, algo que se sustrae a todo género y clase de dominio.

En una palabra: no vivimos nuestras propias decisiones como actos necesarios (en la acepción de carentes de libertad de arbitrio), ni como meramente casuales, y el testimonio de nuestra propia conciencia sobre la índole de ellos no admite recusación.

De ahí que frente a la negación, hecha por Hume, del libre albedrío delhombre, deba aplicarse todo cuanto ya arriba se ha dicho sobre la íntima conciencia o experiencia de esta forma de libertad.

Otros reparos podrían también hacerse a las ideas de Hume sobre la libertad y el azar. Así, v. *g r . ,* no es verdad que la existencia del azar esté universalmente rechazada, y desde luego no debe pasarse por alto la distinción entre el azar relativo y el absoluto, siendo el segundo el único enteramente inaceptable, aunque de *f a c t o* haya sido admitido a veces. Pero lo que más llama la atención en el pensamiento de Hume sobre este punto es la aparente ignorancia, y en cualquier caso la falta de crítica, de las pruebas habitualmente alegadas en favor del libre albedrío humano.

Como muestra de un pensamiento fundamentalmente idén-

tico al de Hume sobre el libre albedrío humano puede alegarse ló que a este propósito dice Condillac en la exposición que de la voz «libertad» hace en su *D i c c i o n a r i o de sinónimos: «Libertad, s.f—* Poder de hacer lo que se quiere. Esta palabra se toma por oposición a todo lo que puede quitar o entorpecer el poder de actuar, y las circunstancias concretan su sentido y sus acceso-rios. La libertad que Sila devolvió a los Romanos, la que se da a un esclavo, la gozada en una sociedad de amigos, la que se tiene por la

exención de pasiones, la que se toma uno con una persona cuando no se somete al decoro, la que se concede un escritor que se pone por encima de las reglas, etc., son otras tantas cosas distintas, expresadas por una misma palabra. No veo necesario multiplicar las definiciones, y baste considerar la libertad como siendo en general una exención de todo lo que obstaculiza la manera de actuar o de pensar»13. Con ello se corresponde la explicación que da Condillac del significado de *13 «Liberté,* s**.f.—** Pouvoir de faire ce qu'on veut. Ce mot se prend par opposition à tout ce qui peut enlever au gêner le pouvoir d'agir, et les circonstances en déterminent le sens et les accesoires. La liberté que Sylle rendit aux Romains, celle qui se donne à un esclave, celle dont on jouit dans une société d'amis, celle qu'on prend avec une personne, lorsqu'on ne s'assujetit pas aux bienséances, celle que se donne un écrivain qui se met au dessus des règles, etc., sont autant de choses différentes exprimées par un même mot. Je ne crois pas nécessair de multiplier les déffinitions, il suffit de considérer la liberté comme étant en gênerai une exemption de tout ce qui gène la manière d'agir ou de penser», *Dictionnaire des synonimes,* en *Oeuvres Philosophiques de Condillac* (Presses Universitaires de France, Paris 1951), t. III, vol. 3, pâg. 359.

la palabra «libre», también en la misma obra: *«Libre,* adj. m. y f.: que goza de libertad, y, más generalmente, que está exento de todo lo que obstaculiza la manera de actuar y de pensar. Este adjetivo, así como el sustantivo, tiene diferentes acepciones determinadas por las circunstancias»14.

Claramente se ve cómo, a pesar de referirse expresamente al significado más amplio de la libertad —a lo que es para él ese significado—, no consigue trascender Condillac en ningún momento los límites de la libertad de espontaneidad. Las fórmulas

«poder de hacer lo que se quiere» *(«pouvoir de f a i r e ce q u ' o n veut»)* y «exención de todo lo que obstaculiza la manera de actuar y de pensar» *(«exemption de t o u t ce q u i gène la manière d ' a g i r o u de penser»)* no contienen nada que convenga específicamente al libre albedrío humano. El poder de hacer lo que se quiere no es el poder de querer, y Condillac no atribuye la libertad al segundo de estos poderes, que es el originario, sino al primero. Y la exención de todo cuanto obstaculiza a la manera de actuar o de pensar no es, indudablemente, otra cosa que mera *l i b e r t a s a c o a c t i o n e ,* compatible con la carencia de libre albedrío humano.

Todos los ejemplos que Condillac propone son, indiscutible-mente, apropiados para ilustrar de una manera bien gráfica la idea de la exención de coacción, pero ello es tan

cierto como que sólo sirven —en el contexto al que pertenecen— para esa finalidad. La libertad dada por Sila a los Romanos no presupone, ni en los Romanos ni en Sila, un uso del libre albedrío, si en efecto consiste sólo en una exención de obstáculos, que es lo que, al decir de Condillac, define la libertad en su más genérico sentido. Y otro tanto puede decirse de la libertad dada al esclavo y de cada uno de los restantes ejemplos aducidos por Condillac como determinaciones o concreciones diferentes por las que la *14 «Libre,* adj. m. et f.: que jouit de la liberté, et plus généralement qui est exempt de tout ce qui gène la manière d'agir et de penser. Ce adjectiv ainsi que le substantif a différents acceptions toujours déterminés par les circonstances», *I b i d e m* .

idea abstracta de la libertad queda afectada en las distintas circunstancias y eventualidades.

* * *

En la *Crítica del Juicio,* y después de haber afirmado que entre los «hechos» hay una idea de la razón, dice Kant: «y esa es la idea de la libertad, cuya realidad (...) puede hacerse patente mediante las leyes prácticas de la razón y en las acciones reales conformes con ellas y, por tanto, en la experiencia»15. No cabe la menor duda de que este texto de Kant constituye una explícita e inequívoca afirmación de la *experiencia* del libre arbitrio del hombre.

¿Puede decirse lo mismo si se tienen presentes estas otras afirmaciones?: «En verdad, es absolutamente imposible discernir mediante la experiencia y con certeza cabal ni un solo caso en el cual la máxima de una acción, conforme, por lo demás, con el deber, se haya basado únicamente en razones morales y en la representación de su deber moral. Porque sin duda se da a veces el caso de que en la más rigurosa introspección no encontramos nada que, fuera de la razón moral del deber, haya podido ser lo bastante poderoso para mover a tal o cual buena acción o a un gran sacrificio, mas de ello no cabe en modo alguno inferir con certeza que no haya sido realmente ningún secreto impulso del amor de sí mismo, oculto bajo la mera ilusión de aquella idea, la verdadera causa determinante de la voluntad; por eso nos complacemos en lisonjearnos, atribuyéndonos falsamente un noble motivo de acción, siendo así que, por el contrario, nunca alcanzamos enteramente, ni tan siquiera con el más riguroso examen, las motivaciones íntimas, porque cuando se habla del valor moral no se trata de las acciones, que se ven, sino de sus principios internos, que no se ven»16.

1 5 «(...) das ist die Idee der *Freiheit,* deren Realität (...) sich durch praktische

Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung», *K U ,* Ak V, pág. 468.

16 «In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszmachen, da die Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vors-Si carecemos del conocimiento de las verdaderas causas determinantes de nuestras propias acciones, la experiencia de nuestra libertad es imposible. Actuar libremente es, en todas las ocasiones, actuar por algún motivo libremente aceptado, para lo cual es necesario el conocerlo y el tener la conciencia de que se actúa por él. La falta de esta conciencia es *eo i p s o i a* . falta de experiencia de nuestro libre actuar y la falta, en resolución, de este mismo actuar, pues no cabe ejercerlo sin la experiencia íntima —la conciencia— de su efectivo ejercicio.

Más que señalar o descubrir en el pensamiento kantiano la existencia de una tesis contradictoria —que no le sería imputable en el supuesto de un cambio en la manera kantiana de pensar-lo que aquí importa es dejar bien patente la imposibilidad de un libre arbitrio que no fuese experimentable en ninguna efectiva volición. Afirmar la existencia —el positivo *v a l o r de realidad*— del libre albedrío humano es atribuir a la voluntad humana la capacidad de efectuar voliciones en las cuales se esté teniendo la experiencia de esa forma de libertad. En el sistema kantiano es la ley moral o, mejor, su clara intelección, la *r a t i o c o g n o s c e n d i* de la libertad: «Porque si la clara intelección de la ley moral no se diera previamente en nuestra razón, nunca estaría justificado que admitiésemos una cosa tal como la libertad»17. Es éste un razonamiento en el que el «valor de realidad»

del libre albedrío humano —o, equivalentemente, la validez de tellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genung halte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der blossen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einen uns fälschlich angemassten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfe-dern niemals völlig kommen, weil, Wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht,

sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht», *GMS,* Ak IV, S. 407.

1 7 «Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freiheit ist (...) anzunehmen», *KpV,* Vorrede^ S. 4, en nota.

la proposición en la que se afirma la existencia de esta forma de libertad— aparece garantizado únicamente por *un* hecho que pertenece a la razón: la intelección de la ley moral, el claro pensamiento de esta ley. Ahora bien, la evidencia del «valor de realidad» del libre albedrío humano, la experiencia de esta forma de libertad, no la tenemos exclusivamente por virtud de la intelección que de la ley moral se da en nosotros. La tenemos también en otras intelecciones que igualmente son evidencias y experiencias. Tal es el caso de nuestra manera de vivir las delibe-raciones que llevamos a cabo, las decisiones con que ponemos término a nuestras actividades deliberativas, las exhortaciones que hacemos o que nos hacen, y naturalmente, todos los mandatos y prohibiciones, no sólo los de índole moral. La experiencia del libre arbitrio es, en suma, mucho más amplia y frecuente que la *ratio c o g n o s c e n d i* de la libertad en su versión kantiana18.

* * *

La célebre objeción que a la posibilidad misma de la conciencia del libre arbitrio hiciera J. Stuart Mili ha sido agudamente analizada y rebatida por J. Baucher. «<Pero, objeta Stuart Mili, tener conciencia del libre arbitrio significa tener conciencia, antes de haber elegido, de haber podido elegir de otra manera. Mas la conciencia me dice lo que yo hago o lo que yo siento; bajo su mirada no cae lo que yo soy capaz de hacer. La conciencia no es profética; tenemos conciencia de lo que es, no de lo que será o de lo que puede ser. No sabemos nunca que somos capaces de hacer una cosa, nada más que después de haberla hecho o de haber hecho algo igual o parecido (...)>. En otros términos, una potencia no puede ser un objeto de experiencia o de conciencia. Ahora bien, la voluntad libre es una potencia. Por tanto, no podría ser objeto de experiencia o de conciencia— Una potencia inactiva y dormida no puede ser 18 Especial mención hace Aristóteles de los castigos y los premios en cuanto merecidos por acciones cuyos sujetos han sido dueños de ellas, *E t h . N i c h o m .* 1113

b21-a3.

objeto de experiencia o de conciencia, ciertamente. Pero que una potencia activa y despierta no lo pueda ser, eso es cosa que no cabe demostrar Y es el caso que la

voluntad, previamente a

¿

la resolución tomada y a la elección hecha, no se encuentra en estado de potencia inactiva y durmiente. Está despierta y en actividad, por hallarse en estado de preparación activa del acto final; se halla en tensión ante cada uno de los motivos o móviles que pretenden determinarla, y, en esta preparación y esta tensión, toma experimentalmente, respecto de su libre arbitrio, la conciencia que ha de tener para que su acto final sea libre. En efecto, cuando antes de la elección nos volvemos hacia una de las posibilidades elegibles, sentimos que no estamos determinados a ella. Sobre nosotros ejerce ella una fuerza de atracción y nosotros ejercemos sobre ella una fuerza de resistencia, y en este conflicto tomamos experimentalmente conciencia de la superioridad de nuestra fuerza sobre la suya, o, en otros términos, de nuestra independencia respecto de ella. Las otras posibilidades van presentándose alternativamente, renovándose la misma experiencia respecto de cada una, y así tomamos conciencia de nuestra independencia respecto de todas. Esta conciencia total, que es la suma de esas conciencias parciales, es propiamente la conciencia del libre arbitrio»19.

"<«Mais, objecte Stuart Mill, avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Mais la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens; ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous son regard. La conscience n'est pas prophétique; nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. Nous ne savons jamais que nous sommes capables de faire une chose qu'après l'avoir faite ou avoir fait quelque chose d'égal ou de semblable (...)>. En d'autres termes, une puissance ne peut pas être un objet d'expérience ou de conscience. Or, la volonté libre est une puissance. Donc elle ne saurait être objet d'expérience ou de conscience.- Une puissance en inaction et en sommeil ne peut pas être un objet d'expérience ou de conscience, cela est bien vrai. Mais qu'une puissance en action et en éveil ne puisse l'être, voilà ce que l'on ne saurait prouver. Or la volonté, avant la résolution prise et le choix fait, n'est pas à l'état de puissance en inaction et en sommeil. Elle est éveillée et en action, car elle est en préparation active de l'acte final; elle est à l'état de tension en présence de chacun des motifs ou mobiles qui prétendent la déterminer et, dans cette préparation et cette tension, elle prend expérimentalement de son libre arbitre la conscience qu'il lui faut avoir pour que cet acte final soit libre. En effet, lorsque, avant le choix, nous nous tournons vers un des partis A primera vista

pudiera parecer justificado un reparo a Baucher: a saber, lo que Stuart Mili sostiene no es que «una potencia no puede ser objeto de experiencia o conciencia» (tal es el giro utilizado por Baucher para reformular la conclusión a la que llega Stuart Mili en su propio razonamiento), sino que una posibilidad sea objeto de esa forma de aprehensión. Ciertamente, una *p o s i b i l i d a d* no es una *p o t e n c i a* en la acepción de un poder operativo o facultad. El distingo es bien claro y no cabe discutirlo seriamente. Pero justo por ello mismo hay que pensar que Baucher no lo ignora y que en su pensamiento es compatible con la crítica que dirige al filósofo inglés. Porque si bien la posibilidad y la potencia (considerada ésta como facultad) son evidentemente diferentes, no es menos cierto que entre ellas se da una conexión por virtud de la cual se puede desembocar en la segunda cuando se empieza hablando de la primera. Una posibilidad irrealizable no es auténticamente una posibilidad, mas ninguna posibilidad está dotada, en cuanto posibilidad únicamente, de la capacidad operativa imprescindible para el logro de su realización. Pues bien, esa capacidad realizadora es cabalmente la que la potencia activa (o facultad) posee. Y para el caso en cuestión —el de cada una de las posibilidades que en el proceso deliberativo son tenidas en cuenta— la potencia dotada de capacidad realizadora es, ante todo y fundamentalmente, la que se denomina voluntad.

Lógicamente no puede dejar de concebirse como auténtica negación del libre albedrío humano la absorción de esta relativa à prendre, nous sentons que nous ne sommes pas déterminés à le prendre. Il exerce sur nous une force d'atraction, nous exerçons sur lui une force de résistance, et, dans ce conflit, nous prenons expérimentalement conscience de la supériorité de notre force sur la sienne, en d'autres termes, de notre indépendance relative-ment à lui. Les autres partis se présentent tour à tour; la même expérience se renouvelle à l'égard de chacun, et nous prenons ainsi conscience de notre indé-

pendance vis à vis de tous. Cette conscience totale, qui est la somme de ces consciences partielles, est proprement la conscience du libre arbitre», cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* Vacant, t. 5 (Letouzey et Ané, Paris 1913), pâg. 666.

libertad por la absoluta libertad divina. Así, pues, debe reconocerse el acierto de C. Fabro cuando en su opúsculo «La crítica de Kierkegaard al idealismo» hace ver, sin dejar lugar a duda alguna, la expresa negación que Schelling hace de la libertad de elección según el modo tradicional de entendería. *«Schelling* niega (...) de un modo expreso la libertad de elección, en la forma tradicional de concebirla, cuando dice: <A1 afirmar la libertad se está afirmando una potencia incondicionada por principio, fuera del poder

divino y junto a él, una potencia impensable en virtud de esos conceptos. Análogamente a como el sol extingue en el firmamento todas las luces celestiales, del mismo modo, y mucho más todavía, el poder infinito extingue todo poder finito. La causalidad absoluta en el Ser Único no deja a los otros seres otra cosa que una pasividad incondicionada»)20.

Seguidamente, contrapone Fabro a esa absorción-negación la tesis afirmativa sustentada por Santo Tomás y en la cual la causalidad de Dios sobre la criatura es juzgada como total y permanente, bien que de tal manera que, lejos de excluir la causalidad, y en su caso la libertad, de las causas segundas, fundamente esa misma causalidad y libertad: «Tomás de Aquino, que concibe la criatura como *ens p a r t i c i p a t u m ,* no como fenómeno de la Conciencia, ni tampoco, por tanto, como <momento> Absoluto, admite (...) la total y constante causalidad de Dios sobre las criaturas y los seres espirituales finitos; pero, *20 «Schelling* leugnet (...) die Wahlfreiheit in ihrer traditionellen Auffassung ausdrücklich, wenn er sagt: <Durch die Freiheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht ausser und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffe zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einen Wesen lässt allen anderen nur unbedingte Passivität übrig)», cf. «Kierkegaards Kritik am Idealismus. Die metaphysische Begründung der Wahlfreiheit», en *Festgabe J. B . Lötz* (Knecht Verlag, Frankfurt a. M . 1973), p.

151. En nota a pie de página, además de señalar el lugar exacto del texto de Schelling *(Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit,* en *Sämtliche Werke* 1 Abt., 7 Bd., Stuttgart 1860, p. 339), se hace también constar las palabras del propio Schelling, según las cuales el único recurso frente al mencionado argumento es sostener que «el hombre no es fuera de Dios, sino en Dios, y su misma actividad pertenece a la vida divina».

bien lejos de pensar esa causalidad de la causa primera como excluyente, la pone como fundante, de la causalidad y de la libertad de las causas segundas (...) Por tanto, la causa primera no sustituye, sino que constituye —y, por cierto, en virtud de su eficacia omnímoda— a la causalidad de las causas segundas respecto de sus efectos»21.

Los textos de Santo Tomás a los que Fabro en esta ocasión se remite22 resultan, sin duda, oportunos, pero aún lo son más estos otros dos: a)«(...) el libre arbitrio es causa de su movimiento, puesto que el hombre por su libre arbitrio se mueve a sí mismo a obrar.

Ahora bien, la libertad no requiere que lo que es libre sea causa primera de sí mismo, análogamente a como para que algo sea causa de otra cosa no se requiere que sea causa primera de ella. Dios es la causa primera que mueve no sólo a las causas naturales, sino también a las voluntarias. Y así como al mover a las causas naturales no impide que sean naturales sus actos, tampoco al mover a las causas voluntarias impide que sean voluntarias sus acciones, antes por el contrario, hace que lo sean, pues opera en cada ser de acuerdo con lo que a éste le es propio»23; b) «(...) Dios mueve inmutablemente a la voluntad por la eficacia de una fuerza motriz que no puede fallar; pero, en razón de la naturaleza de la voluntad movida, 2 1 «Thomas v. Aquin, der das Geschöpf als *ens p a r t i c i p a t u m ,* nicht als Be-wusstseinsphänomen und daher auch nicht als "Moment" des Absoluten auffasst, nimmt (...) die total und ständige Kausalität Gottes auf die Geschöpfe und die endliche Geistwesen an; aber weit entfernt, eine solche Kausalität der Erstursache als ausschliessend zu denken, setzt er sie als die Kausalität und Freiheit der Zweitursachen begründend an (...) Die Erstursache ersetzt daher nicht, sondern konstituiert, und zwar gerade kraft ihrer allumfassenden Wirksamkeit, die Kausalität der Zweitursache bezüglich ihrer Wirkungen», cf. Nota 2 del mismo escrito de Fabro.

22 Sum. Theol I, q. 105, a. 5; *D e v e r i t ,* q. 6, a. 6 y *Sum. c. g.* III, 67 amplius.

23 «(...) liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tarnen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem», *Sum. Theol.* I, q. 83, a. 1, ad 3.

que se comporta indiferentemente respecto de cosas diversas, no se introduce la necesidad, sino que permanece la libertad, así como también en todas las cosas la providencia divina opera infaliblemente y, sin embargo, los efectos de las causas contingentes provienen de éstas contingentemente, por cuanto Dios lo mueve todo de manera proporcionada a cada ser, según su modo»24.

No hay en estas explicaciones ninguna contradicción, mas ello no significa que así quede excluido para la mente humana todo misterio en su forma de hacerse cargo de las relaciones entre la libertad del hombre y la de Dios. «Lo que aquí sería sorprendente —

observa con penetrante finura y delicadeza R.

Garrigou-Lagrange- es la ausencia misma de misterio. Una explicación simplista no puede comprar su claridad aparente nada más que al precio de un error; es necesario que haya misterio, porque sólo analógicamente conocemos la causalidad divina, y 10 que como propio le conviene no lo conocemos nada más que relativa y negativamente (causa suprema, causa no premovida).

Por tanto, no podemos ver *cómo* Dios mueve *s u a v i t e r e t f i r m i t e r* nuestra voluntad a determinarse, pero vemos que, si no pudiese moverla, dejaría de ser la Causa primera universal: habría una realidad producida, la de nuestra determinación libre, que no dependería del Ser primero, y que sería en nosotros un comienzo absoluto, contrario al principio de causalidad»25.

24 «(...) Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indiferenter se habet ad diversa, non inducitur nécessitas, sed manet libertas, sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum», *D e Malo,* q. 6, a. un., ad3.

25 «Ce qui serait surprenant ici, c'est l'absence même de mystère. Une explication simpliste ne peut acheter sa clarté apparente qu'au prix d'une erreur; 11 est nécessaire que le mystère soit, car nous ne connaissons qu'analogiquement la causalité divine et nous n'attegnons ce qui lui convient en propre que relative-ment et négativement (cause suprême, cause non prémue). Nous ne pouvons donc voir *comment* Dieu meut *s u a v i t e r et firmiter* nôtre liberté à se déterminer, mais

nous voyons que s'il ne pouvait la mouvoir, Il cesserait d'être la Cause première universelle; il y aurait una réalité produite, celle de notre détermination libre, qui Hay un fundamental paralelismo entre el concepto tomista de la libertad propia del hombre y la interpretación que de ella hace Kierkegaard. Este paralelismo ha sido señalado por Fabro en varias ocasiones, haciéndose especialmente claro si se tienen en cuenta los pasajes del pensador danés aducidos por Fabro en el apartado que éste dedica a «lo absoluto como fundamento de la libertad» dentro del opúsculo, ya citado arriba y que lleva por título: «La crítica de Kierkegaard al idealismo».

En el primero de esos dos textos de Kierkegaard aparece explícitamente mantenida la tesis de la Omnipotencia de Dios como fundamento de la libertad propia del hombre.

Naturalmente, la literalidad del lenguaje es muy distinta de la de Santo Tomás, pero la coincidencia en las ideas acerca del fundamento de la libertad humana se hace patente a través de la diversidad terminológica e incluso de planteamiento. La argumentación de Kierkegaard en este punto se constituye, por así decirlo, según el modo de la explicación o superación de una tesis formalmente paradójica, a saber, la de que sólo la Omnipotencia puede conferir la libertad, o dicho con otro giro, la tesis de que sólo aquello de lo cual toda criatura absolutamente depende puede hacer que una criatura, en tanto que libre, sea independiente:

«Lo más alto que para un ser se puede hacer, más que lo que para él puede hacer un hombre, es hacerle libre. Para poder hacer esto es necesaria, justamente, la Omnipotencia. Ello parece extraño, dado que la Omnipotencia habría de hacer que ese ser fuese dependiente. Mas si se quiere concebir realmente la Omnipotencia se verá que tiene en sí cabalmente el atributo de poder recobrarse a sí misma en la manifestación de su omnímo-do poder, de tal manera que justo por ello la criatura puede, en virtud de la Omnipotencia, ser independiente»26.

ne dépenderait pas de l'Être premier, et qui serait en nous un commencement absolu, contraire au principe de causalité», *D i e u . Son existence et sa n a t u r e* (11

édit., Beauchesne, Paris 1950), vol. II, pág. 674.

26 «Das Höchste, was man für ein Seiendes tun kann, mehr als ein Mensch dafür tun kann ist, es frei zu machen. Um das tun zu können, ist gerade Allmacht notwendig. Das scheint seltsam, da die Allmacht es abhängig machen müsste.

Aber wenn man die Allmacht wirklich begreifen will, wird sehen, dass sie genau El «recobrarse» la Omnipotencia en su mismo manifestarse

—en su propia exteriorización— es, indudablemente, una pura metáfora. Si lo entendiésemos de una manera literal, le haríamos fallar el objetivo para el que ha sido pensado como un mero recurso de expresión. En su sentido más propio el «recobrarse»

implica, de una manera bien clara, un previo «perderse», lo cual es a todas luces algo enteramente incompatible con el concepto mismo de la Omnipotencia, por no ser ésta lícitamente pensable nada más que en la forma de una pura potencia activa sin mezcla alguna de pasividad, mientras que el «perderse», absolutamente indispensable para la ulterior recuperación, es imposible en calidad de comportamiento activo. Por consiguiente, el objetivo al que aquí la metáfora del recobrarse apunta es, en resolución, la imposibilidad de que la Omnipotencia pierda algo por conferir la libertad al ser del

hombre: una imposibilidad tan esencial y de principio como la de que el hombre sea libre sin que la Omnipotencia sea lo que le haga serlo.

El «valor de realidad» —la no ilusoriedad— de la libertad humana de elección tiene en definitiva su cabal garantía en la plenitud de realidad de la absoluta Omnipotencia de Dios. Lo cual es tanto como decir que la cabal garantía de la libertad humana de elección estriba en que esta misma libertad depende, justo en cuanto libertad, del ilimitado Poder que Dios posee.

Ningún ser distinto de Dios, es decir, distinto del único ser omnipotente, podría hacer que el hombre fuese libre, ni que lo fuese ninguna otra realidad. Tal es, efectivamente, el pensamiento de Kierkegaard según está ya esbozado en las primeras afirmaciones del pasaje que estamos considerando. Y de ello se infiere que *u n a* de las maneras —no, desde luego, la manera única— de negarle al libre arbitrio del hombre su efectivo «valor de realidad» es negarle a Dios su Omnipotencia o, lo que es lo mismo, negarle el «valor de realidad» a Dios, ya que no cabe un Dios no omnipotente e incapaz, por lo tanto, de crear el libre die Bestimmung an sich hat, sich selbst in der Bekundung der Allmacht zurück-nehmen zu können, so dass gerade dadurch das Geschöpf, durch die Allmacht, unabhängig sein kann», citado por la versión de Fabro en su contribución al *Festgabe J. Lötz,* pág. 162.

albedrío humano como algo por completo irreductible a una mera apariencia o pura y simple ilusión.

En su exposición y glosa del pensamiento de Kierkegaard llega Fabro a sostener que «únicamente Dios, por cuanto es lo metafísicamente absoluto, ha garantizado el *valor a b s o l u t o* de la libertad y ciertamente para los individuos, nunca para la masa»27. ¿Qué puede significarse aquí con la expresión «valor absoluto de la libertad» en tanto que referida a los individuos (se sobreentiende, humanos)?

Por una parte, y atendiendo a la contraposición que a la masa o la muchedumbre *(Menge)* se hace aquí, cabe pensar que lo que quiere decirse es que en los individuos humanos el valor de la libertad no es el meramente relativo propio de ellos si tan sólo su conjunto estuviese dotado de una libertad auténtica.

Pero, por otra parte, la no-relatividad de los individuos humanos al conjunto que de ellos se compone no les confiere un valor estrictamente absoluto, si por «absoluto» se entiende lo expresado con este término cuando se le toma por sinónimo de

«incondicionado enteramente». Ningún individuo humano, ni tampoco la respectiva

libertad de elección, es algo verdaderamente provisto de valor absoluto en esa acepción plena y radical. Sólo queda, por tanto, una admisible o lícita posibilidad de calificar de absoluto al valor propio de la libertad electiva de cada individuo humano en su intransferible singularidad como individuo, y esa posibilidad única es la dada si «absoluto» quiere decir, en este caso, «absolutamente innegable», *i. e.,* enteramente cierto, verdadero (a diferencia de ilusorio o nada más que fenoménico).

La oposición de Kierkegaard al concepto kantiano de la libertad humana como una absoluta autonomía—oposición también expresamente advertida y subrayada por Fabro — viene a negarle todo valor de realidad a esa forma de libertad autolegis-lativa. Y así, tras haberse referido a Kant como a quien «piensa 21 «(...) nur Gott ais das metaphysisch Absolute den absoluten Wert der Freiheit, und zwar für den Einzelnen, niemals für die Menge, garantiert hat», *Op.*

cit., pág. 165.

que el hombre es para sí mismo la ley (autonomía), o sea, que él mismo se liga a la ley que él se ha dado»28, recusa Kierkegaard este concepto de la ley como autonómicamente puesta por el hombre: «Pero en realidad, y tomado en su fundamento último, ello es la falta de toda ley y el puro ensayar. Viene a resultar algo tan poco serio como los azotes que se da en el lomo Sancho Panza»29.

El fundamento de esta oposición de Kierkegaard a la libertad-autonomía, según la concibe Kant, es explicado por Fabro, siguiendo al propio Kierkegaard, como una consecuencia de la imposibilidad de que coincidan el legislador y el subdito, en virtud de la imposibilidad, a su vez, de que el juez y el inculpado coincidan, quedando así abolida toda ley30. El propio Kierkegaard lo expone también en otros términos: «Es imposible que en A pudiera ser yo realmente más severo que en B, o que pudiera desearlo para mí. Si seriamente se ha de hacer algo, hace falta una necesariedad. Si lo que liga no es algo superior al mismo Y o , y si a mí mismo ha de ligarme ¿de dónde podría entonces yo (el que liga) sacar el rigor que no tengo en tanto que B (el que ha de ser ligado), tras haber admitido que A y B

son el mismo yo?»31.

Con la recusación del libre albedrío humano como un poder autolegislativo según lo entendiera Kant no se excluye el «valor 28 «(...) meint, der Mensch sei sich selbst das Gesetz (Autonomie), d. h. er selbst binde sich an das Gesetz, das er sich gegeben hat», cf. S. Kierkegaard, *Papirer 1849-50,* X2 A 396.

29 «Aber in Wirklichkeit und im letzten Grund genommen bedeutet, das das Fehlen jedes Gesetzes und das reine Probieren. Das wird eine so wenig ernste Sache, wie die Schläge, die sich Sancho Panza auf den Rücken gibt», *loa cit.*

30 «Der Grund davon ist sehr einfach: Gesetzgeber und Untergebener können nicht ineinsfallen, da Richter und Schuldiger nicht ineinsfallen können und so jedes Gesetz abgeschaft wäre», vid. el mencionado opúsculo de Fabro, pág.

167.

31 «Es ist unmöglich, dass ich in A wirklich strenger sein könnte, als ich es in B bin, oder dass ich mir wünschen könnte, es zu sein. Wenn man etwas ernstlieh tun soll, bedarf es der Nötigung. Wenn das, was bindet, nicht etwas Höheres ist als das Ich selbst und ich mich selbst binden muss, woher könnte ich dann als A (der bindet) die Strenge hernehmen, die ich nicht habe als B (der gebunden werden muss), nachdem einmal angenommen wird, dass A und B dasselbe Ich sind?», cf. el mismo lugar de la referencia a Sancho Panza.

de realidad» de la libertad de elección como humana capacidad de autodeterminarse. Se trata, sencillamente, de que el poder de determinarse a sí mismo es efectivo, real en el ser humano, como poder que le permite al hombre decidirse en favor o en contra del cumplimiento de la ley (moral), no del establecimiento de ella misma. Y todavía esta aclaración debe quedar com-pletada —para entender exactamente el pensamiento de Kierkegaard respecto de la libertad propia del hombre— mediante la idea de lo que Fabro llama «la suprema concentración de la libertad en la elección de lo Absoluto»32. Ello requiere, al menos, una sumaria aclaración, porque nos lleva desde el concepto del libre albedrío humano hasta la idea de la libertad moral.

El propio Fabro hace la aclaración al distinguir entre el hecho de que el hombre es libre por haber sido así creado y, por otra parte, la posibilidad de que el hombre se haga libre en tanto que se elige a sí mismo ante Dios, precisamente al elegir lo Absoluto. En la perspectiva cristiana ello quiere decir que el hombre decide sobre sí mismo al elegir a Cristo, el hombre-Dios. *«A.* E l hombre es *c r e a d o libre* (...) por cuanto el Creador es el Omnipotente. *B* . E l hombre *deviene l i b r e* en tanto que de un modo absoluto se elige a sí mismo de cara a Dios. *C.* El hombre se elige a sí mismo de una manera absoluta en tanto que ante todo y sobre todo elige de una manera absoluta lo Absoluto. *D.* El hombre ha de decidirse, de una manera absoluta, respecto de Cristo, es decir, ha de expresarse respecto del hombre— Dios»33.

Con el tránsito desde el concepto del libre albedrío humano hasta la idea de la libertad moral (e incluso hasta la ya situada en un nivel de sobrenaturaleza) sigue lógicamente manteniéndo-32 «Die äusserste Konzentration der Freiheit in der Wahl des Absoluten», *op. c i t ,* päg. 166.

33 «A. Der Mensch ist *f r e i geschaffen* (...) insofern der Schöpfer der Allmächtigen ist. *B* . Der Mensch *wird frei,* insofern er auf absolute Weise sich vor Gott wählt.- *C.* Der Mensch wählt auf absolute Weise sich selbst, insofern er zwerst und vor allem auf absolute Weise das Absolute wählt (...). *D.* Der Mensch muss sich auf absolute Weise entscheiden gegenüber Christus, d. h. sich aussprechen im Hinblick auf den Gottmenschen», *Op. c i t ,* päg. 175.

se la afirmación del efectivo «valor de realidad» del libre albedrío del hombre. Pero justo por el ascenso hasta el nivel de una libertad no innata, sino adquirida, se desborda ya la cuestión de la realidad, o de la irrealidad, del poder electivo que se atribuye al hombre por el solo hecho de ser hombre, sin haberlo elegido en modo alguno.

Difícilmente cabe imaginar una concepción del libre albedrío humano más opuesta a la sustentada por Kierkegaard que la mantenida por Nietzsche. La libertad humana del albedrío es tan radical e inequívocamente excluida por Nietzsche como afirmada por Kierkegaard. Lo cual no quiere decir que los análisis y las explicaciones de ambos sean igualmente fundamentales o radicales. Nietzsche, en la manera de expresarse, es acaso más gráfico y contundente, pero es menos esencial y riguroso en lo que atañe a la manera de pensar. Lo primero no ofrece un especial interés, si bien puede prestarse a discusión.

Mas lo segundo, en cambio, es lo que ha de quedar bien manifiesto a través de la exposición y crítica que aquí se hace del pensamiento de Nietzsche sobre la «libertad de la voluntad»

(Freiheit des Willens), entendida por él en calidad de libre arbitrio del hombre.

Una de las más claras muestras de la negación nietzscheana de la libertad de la voluntad es la ofrecida en el § 9 de la segunda parte (El viajero y su sombra) de *H u m a n o , demasiado h u m a n o :*

«Donde s u r g e la teoría de la l i b e r t a d de la voluntad.— A uno la necesidad le domina en la forma de sus pasiones, a otro como costumbre de oír y de obedecer, a un tercero como conciencia lógica, y a un cuarto como extravagancia y como traviesa complacencia en salirse de lo corriente. Ahora bien, para estos cuatro la *l i b e r t a d* de

su voluntad es buscada justamente allí donde cada uno de ellos está atado de la manera más firme: es como si el gusano de seda buscase la libertad de su voluntad precisamente en el tejer. ¿De dónde viene esto? Ciertamente, de que, por lo común, cada uno se considera libre donde más *se siente vivir*. (...) E l individuo humano piensa involuntariamente que allí donde es fuerte, donde se siente vivificado, siempre ha de estar también el elemento de su libertad. (...) Aquí una experiencia que el hombre ha hecho en el ámbito socio-político es erróneamente transferida al más último ámbito metafísico: allí el hombre fuerte es también el hombre libre; allí el vivo sentimiento del placer y del dolor, la elevación de la esperanza, la audacia de las pretensiones, la fuerza del odio, es pertenencia de los dominantes, los independientes, mientras que el subyugado, el esclavo, vive oprimido y abúlico. *L a teoría de la l i b e r t a d de la v o l u n t a d es u n a invención de l a s clases sociales d o m i n a n -*

tes»14.

Ante tales afirmaciones la cuestión que más inmediatamente debe plantearse es ésta: ¿son verdaderos datos los aducidos inicialmente por Nietzsche para dar cuenta de cómo ha surgido la teoría de la libertad de la voluntad? Lo que así se pregunta no es si las pasiones, el hábito de la obediencia, la conciencia lógica, o la inclinación a la extravagancia, constituyen realmente diversas formas de la necesidad que domina, según Nietzsche, a los hombres, sino si es verdad que éstos se tienen por libres precisamente en ellas, es decir, justamente en lo que, también según Nietzsche, más les liga.

3 4 «9. *Wo die L e h r e von der Freiheit des Willens entstanden ist.* Über dem Einem steht die *N o t w e n d i g k e i t* in der Gestalt seiner Leidenschaften, über dem Andern als Gewohnheit zu hören und zu gehorchen, über dem Dritten als logischen Gewissen, über dem Vierten als Laune und muthwillige Behagen an Seitens-prüngen. Von diesen Vieren wird aber gerade da die Freiheit ihres Willens gesucht, wo Jeder von ihnen am festesten gebunden ist: es ist also, ob der Seidenwurm die Freiheit seines Willens gerade im Spinnen suchte. Woher kommt dies? Freilich daher, dass Jeder sich dort am meisten für frei hält, wo sein *Lebensgefühl* am grössten ist (...) Das wodurch der einzelne Mensch stark ist, worin er sich belebt fühlt, meint er unwillkürlich, müsse auch immer das Element seiner Freiheit sein (...) —Hier wird eine Erfahrung die der Mensch im Gesells-chaftlich-politischen Gebiet gemacht hat, fälschlich auf das allerletzte metaphysische Gebiet übertragen: dort ist der starke Mann auch der freie Mann, dort ist Lebendiges Gefühl von Freude und Leid, Höhe des Hoffens, Kühnheit des Begehrens,

Mächtigkeit des Hassens das zubehör des Herrschenden und Unabhängigen, während der Unterworfene, der Sklave, gedrückt und stumpf lebt.— *Die L e h r e von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung herrschender Stände», Menschliches, A l l z u m e n s c h l i c h e s* (Walter de Gruyter und Co., Berlin 1967), pag. 183.

Los hechos nos hacen ver que para esta pregunta no hay una simple y única respuesta. Indudablemente, existen hombres para los cuales representa un obstáculo a su libertad todo cuanto les impida entregarse a la pasión que más les avasalla; pero también hay hombres que se confiesan esclavos de sus propias pasiones. Por su parte, la costumbre de obedecer no siempre es considerada como un modo de libertad; hay quienes piensan que es una esclavitud, y tanto más cuanto mayor sea su arraigo.

Y, salvando las diferencias, lo mismo puede decirse de la conciencia lógica y de la habitual inclinación a la extravagancia: cabe sentirlas como formas de libertad, mas también es posible verlas como tipos o modos de necesidad.

Por otra parte, además de estar en contradicción, como acaba de verse, con un amplio sector de datos, el pensamiento de Nietzsche sobre el origen de la libertad de la voluntad es intrínsecamente contradictorio. Porque si es cierto que el sub-yugado, el esclavo, vive oprimido y abúlico —es decir, dominado por la necesidad a la que su amo le somete—, habría de juzgarse, sin embargo, libre, si a su vez fuese cierto que cada individuo humano, según Nietzsche asegura, se juzga libre allí donde sus ataduras son más firmes. Y, de esta suerte, no podría admitirse que la teoría de la libertad de la voluntad es una invención de las clases sociales dominantes: también habría de ser una invención de las clases sociales dominadas. Con lo cual, en definitiva, viene a caer por su base la explicación genealógica asignada por Nietzsche a la teoría de la libertad de la voluntad cuando sostiene que esta teoría no es otra cosa que una errónea traslación, hacia el ámbito metafísico más último, de una experiencia hecha por los hombres en el campo sociopolítico.

No presta Nietzsche la menor atención a la íntima conciencia o experiencia del libre albedrío humano. Y no solamente no la atiende ni siquiera en mínima medida, sino que pretende que el considerarse independiente es una conclusión—por supuesto, errónea— del hecho, meramente negativo, de no sentir algo de lo cual dependemos. «Mientras no *sentimos* algo de lo cual dependemos, nos tenemos por independientes: una errónea conclusión que muestra cuan orgulloso y dominante e§ el hombre.

Porque aquí el hombre cree que en todas las circunstancias ha de notar y conocer la

dependencia tan pronto como la soporta, suponiendo que *h a b i t u a l m e n t e* vive en la independencia y que si por excepción la perdiese, inmediatamente experimentaría lo contrario de ese sentimiento. Mas si fuera verdad lo inverso, a saber, que *s i e m p r e* vive en dependencias múltiples, ¿cómo se tiene *p o r libre* cuando *y a no s i e n t e ,* debido a una larga costumbre, la presión de la cadena? Sólo sufre cuando son *nuevas* las cadenas: Libertad de la voluntad no significa propiamente otra cosa que no sentir cadenas nuevas»35.

Una vez más, Nietzsche «construye» los hechos, fingiéndolos de tal modo que no puedan dejar de favorecer su propia tesis. Porque no es, desde luego, ningún hecho real, sino un hecho fantaseado o construido, el que Nietzsche enuncia al asegurar que nos tenemos por independientes mientras no sentimos algo de lo cual dependemos. Que ello no es cierto lo prueban las innumerables ocasiones en las que *no* nos creemos independientes, sino, por el contrario, dependientes de algo que no sentimos, lo cual puede acontecer de dos maneras, según que notemos, o que no notemos, alguna consecuencia de ese algo.

Por ejemplo, no es infrecuente que sintamos molestias, leves o graves, sin que notemos sus causas, a pesar de lo cual *no* nos tenemos por independientes de éstas, ni siquiera en los casos en que tampoco las conocemos de una manera puramente conceptual. Y, por otra parte, no rechazamos en principio la posibilidad de que en algún aspecto, no en todos, dependamos de realidades limitadas que no experimentamos en sí mismas ni en los efectos derivados de ellas.

A todas estas observaciones se les debe añadir la de que 35 «Solange wir nicht *fühlen,* dass wir irgend wovon abhängen, halten wir uns für unabhängig: ein Fehlschluss, welcher zeigt wie stolz und herrsüchtig der Mensch ist. Denn er nimmt hier an, dass er unter allen Umständen die Abhängigkeit, sobald er sie erleide, merken und erkennen müsse, unter der Voraussetzung, dass er in der Unabhängigkeit *für gewöhnlich* lebe und sofort, wenn er sie ausnahmsweise verliere, einen Gegensatz der Empfindung spüren werde. Wie aber, wenn das Umgekehrte wahr wäre: dass er *i m m e r* in vielfacher Gewohnheit *nicht mehr spürt?* Nur an den *neuen* Ketten leidet er noch: Freiheit des Willens heisst eigentlich Nichts weiter als keine Ketten fühlen», *Op. e i l ,* päg. 184.

Nietzsche procede, en su modo de argumentar, como si la afirmación de la libertad de la voluntad equivaliese a la negación de que esta potencia y el hombre mismo puedan depender de algo. Tal negación, además de resultar inadmisible, no es necesaria para la

afirmación del libre albedrío humano. Es inadmisible, porque ninguna realidad limitada puede ser total-mente independiente. Y para la afirmación del libre albedrío humano no es necesaria esa absoluta negación de dependencia, porque esta forma de la libertad es condicionada y relativa, como el hombre que la posee, y porque el no tener una libertad absoluta no es lo mismo que un absoluto no tener libertad.

Otro argumento de Nietzsche contra la tesis de la libertad de la voluntad es el siguiente: «Nuestra habitual observación inexacta toma un grupo de fenómenos como una unidad y lo llama un hecho: entre él y otro hecho se imagina un espacio vacío, y *a i s l a* cada uno de los hechos. Pero, en verdad, todo nuestro actuar y conocer es (...) un continuo flujo. La creencia en la libertad de la voluntad es, entonces, incompatible justamente con la representación de un fluir permanente, único, indiviso e indivisible: presupone que *toda acción i n d i v i d u a l es a i s l a d a e i n d i v i s i b l e :* es una *atomística* en el ámbito del querer y del conocer (...) La palabra y el concepto son el fundamento más visible de que creamos en este aislamiento de los grupos de acciones: con ellos no solamente *designamos* las cosas, sino que nos figuramos que originariamente captamos por medio de ellos la *esencia* de ellas. (...) Hay una mitología filosófica escondida en el lenguaje (...) La creencia en la libertad de la voluntad (...) tiene en el lenguaje sus permanentes evangelistas y su permanente abogado»36.

36 «Unsere gewohnte ungenaue Beobachtung nimmt eine Gruppe von Erscheinungen als Eins und nennt sie ein Factum: zwischen ihm und einem andern Factum denkt sie sich einen leeren Raum hinzu, sie *isolirt* jedes Factum. In Wahrheit aber ist all unser Handeln und Erkennen (...) ein beständiger Fluss. Nun ist der Glaube an die Freiheit des Willens gerade mit der Vorstellung eines beständigen, einartigen, ungetheilten, untheilbaren Fliessens unverträglich: er setzt voraus, dass *j e d e einzelne H a n d l u n g isolirt und untheilbar* ist: er ist eine *A t h o m i s t i k* im Bereiche des Wollens und Erkennens. (...) Das Wort und der Begriff sind der sichbarste Grund, weshalb wir an diese Isolation von Handlun-Las frases últimas suenan talmente como si las hubiera pronunciado un entusiasta adepto de la llamada «filosofía analítica» para quien la creencia en el libre albedrío del hombre fuese la consecuencia de una pura «trampa del lenguaje». Es verdad que *a l g u n a s* trampas de este género son, además de posibles, ciertamente efectivas, y también es verdad que no las hay en un número tan crecido como el que admiten ciertos cultivadores del análisis no menos fervorosamente antimetafísicos que el propio Nietzsche tras haber abandonado a Schopenhauer. Pero en

el caso de Nietzsche no se trata de la denuncia de unas determinadas trampas del lenguaje, sino de que el lenguaje entero es denunciado como algo que siempre es una trampa, y que lo es de tal modo que no puede no serlo. Y uno entonces se ve forzado a preguntarse cómo es posible que para denunciar ese instrumento radicalmente engañoso, no haya dejado Nietzsche de hacer uso de él.

El argumento que en esta ocasión emplea Nietzsche contra la libertad de la voluntad tiene su base más próxima en la tesis de que la libertad cortaría el permanente e indivisible flujo del humano actuar y conocer. Sin duda, toda libre decisión pone fin a un proceso deliberativo que sin ella resultaría interminable, pero no se da con un vacío entre ese proceso y ella, ni entre ella y el ulterior acontecer de la vida consciente. Ninguna de nuestras libres decisiones es cualitativamente reductible a la deliberación que la antecede, ni de ningún modo es parte suya, pero tampoco se separa de ella, sino que inmediatamente la subsigue, sin hueco o vacío interpuesto, y es inmediatamente subseguida por algún otro episodio de la vida consciente, salvo que ésta quede cortada por algún factor determinante de un cese de la conciencia. (Por supuesto, las pausas o interrupciones de la vida consciente no constituyen partes de esta vida, aunque lo son, no obstante, de la vida del sujeto humano respectivo: éste no gen-Gruppen glauben; mit ihnen *bezeichnen* wir nicht nur die Dinge, wir meinen ursprünglich durch sie das *Wesen* derselben zu erfassen. Es liegt eine philosophische Mythologie in der *Sprache* versteckt (...) Der Glaube an die Freiheit des Willens (...) hat in der Sprache seinen beständigen Evangelisten und Anwalt», *Op.*

e i l , päg. 184-185.

deja de ser en las pausas o intermisiones de su consciente vivir).

Desde otro punto de vista, no opuesto, sino añadido a los hasta aquí considerados, la libertad de la voluntad es juzgada por Nietzsche como una de las dos ilusiones necesarias (sin que sea necesario que las dos se completen entre sí) para el placer y el displacer anímicos. «Para que el hombre sienta algún placer o displacer anímicos ha de estar dominado por una de estas dos ilusiones: o bien cree en la *i g u a l d a d* de ciertos hechos, de ciertas impresiones, (...) o bien cree en la *l i b e r t a d de la v o l u n t a d ,* como por ejemplo si piensa <esto no tendría yo que haberlo hecho,

<esto habría podido terminar de otro modo> (...) Sin los errores que son activos en todo anímico placer y displacer, nunca habría surgido una humanidad: el sentimiento básico de ella es, y sigue siendo, el de que el hombre es el ser libre en el mundo de la no-

libertad, el eterno taumaturgo, (...) la asombrosa excepción, el ser que está por encima de la bestia, el Casi-Dios, (...) el gran dominador y despreciador de la Naturaleza, el que llama a su historia la *h i s t o r i a u n i v e r s a l — V a n i t a s v a n i t a t u m homo»31.*

No es ahora el momento de discutir a fondo la primera de las dos ilusiones a las que aquí Nietzsche se refiere. Baste considerar que un riguroso análisis fenomenológico de los placeres y los displaceres (tanto inferiores como superiores) pone de manifiesto que es posible sentirlos sin haber realizado ninguna comparación entre ciertos hechos o ciertas impresiones.

(Cosa distinta es que para *p e n s a r l o s* —en tanto que ello quiere decir «concebirlos»— tengamos necesidad de nociones abstrac-37 «Damit der Mensch irgend eine seelische Lust oder Unlust empfinde, muss er von einer dieser beiden Illussionen beherrscht sein: *entweder* glaubt er an die *Gleichheit* gewisser Facta, gewisser Empfindungen (...) *oder* er glaubt an die *Willens-Freiheit,* etwa wenn er denkt <dies hätte ich nicht thun müssen), <dies hätte anders auslaufen können) (...) Ohne die Irrtümer, welche bei jeder seelischen Lust und Unlust thätig sind, würde niemals ein Menschenthum entstanden sein, —dessen Grundempfindung ist und bleibt, dass der Mensch der Frei in der Welt der Unfreiheit sei, der ewige Wundesthäter (...), die erstaunliche Ausnahme, das Überthier, der Fast-Gott (...), der grosse Herrscher über die Natur und Versichter derselben, das Wesen, das seine Geschichte *Weltgeschichte* nennt! —*Vanitas vani-t a t u m homo», Op. e i l ,* págs. 195-196.

tas, donde objetualmente se contienen unas notas comunes a diversos casos concretos).

La otra ilusión, aquella en la que según Nietzsche incurri-mos por creer en la libertad de la voluntad, ¿qué tipo de relación tiene con los placeres y los displaceres anímicos? Los dos ejemplos que propone Nietzsche manifiestan con claridad la conexión que algunos placeres y displaceres anímicos tienen con lo que él denomina la creencia en la libertad de la voluntad.

Quien piensa «esto no tendría yo que haberlo hecho» está doliéndose de una libre conducta suya. Sin juzgar que libremente ha querido eso mismo que ahora le pesa no puede tener sentido alguno el reproche que él se está haciendo, ni el malestar que necesariamente le acompaña. Igualmente, y en *c i e r t o s casos,* quien piensa «esto habría podido terminar de otro modo» está admitiendo que actuó libremente si se refiere

a una conducta suya, tanto si ésta le alegra como si le entristece, o bien juzga, con agrado o con desagrado, que otra persona decidió libremente un cierto modo de comportamiento. Sin embargo, también cabe que *en o t r o s casos* el «esto podría haber terminado de otro modo» no lleve implícita ninguna referencia al libre albedrío del hombre, sin que por ello deje de acompañarse de un placer o de un displacer.

Ahora bien, todos los casos en los que el placer y el displacer requieren en su sujeto la admisión del libre albedrío humano son casos que, bien lejos de demostrar la ilusoriedad de ese albedrío, lo que hacen es *confirmar* la realidad de nuestra íntima conciencia o experiencia de esta forma de libertad. Para que el argumento de Nietzsche tuviese en buena lógica la conclusión pretendida, sería preciso que también fuesen ilusorios los placeres, y los displaceres, implicativos del libre albedrío humano, y no cabe, en manera alguna, que unos placeres y unos displaceres efectivamente sentidos puedan ser ilusorios.

* * *

La experiencia del libre albedrío humano se halla implícita en el lenguaje común, también en el de quienes niegan la existencia de esta forma de libertad. Los partidarios del determinismo no dejan de llamar justas, o injustas, a determinadas acciones, ni prescinden, cuando hablan, de los términos habitualmente empleados en una acepción moral, es decir, de unos términos que carecerían por completo de sentido para quien no tuviese la intuición, la experiencia, del libre albedrío humano y no la sola «ilusión» de poseerlo.

A propósito de este asunto, no puede dejar de resultar sorprendente la forma en que habla de la intuición de la voluntad libre un pensador tan categórico y agudamente indeterminista como lo es K. R. Popper. Según él, la «idea intuitiva» de la voluntad libre es inútil para el mantenimiento de la concepción indeterminista, por ser posible que un hombre crea estar actuando libremente y que ese hombre se encuentre, sin embargo, bajo el influjo de alguna causa ajena a su voluntad y cons-trictiva de ella; pero, por otro lado, también sostiene Popper que, una vez que el determinismo ha sido impugnado con buenos argumentos, se puede establecer la validez de las intuiciones en las que la libre voluntad se hace patente.— Como el lector tendría cierto derecho a sospechar que mi resumen del pensamiento popperiano sobre la intuición o experiencia de la libertad es incorrecto, cedo la palabra al mismo Popper: «He tratado de exponer aquí mis razones para ser indeterminista. No incluiré entre esas razones la idea intuitiva de la voluntad libre: como un argumento racional en favor del indeterminismo, es inútil.

Muy bien puede ocurrir que un hombre crea estar actuando de un modo deliberado y por su propia libre elección cuando en realidad actúa bajo el influjo de la sugestión, de la coacción o de drogas. Mas cuando hayamos conseguido triunfar en el re-chazo de la idea del determinismo con argumentos que no envuelven ninguna apelación a nuestras intuiciones relativas a la voluntad libre, quizá quepa la posibilidad, hasta cierto punto, de restablecer la validez de estas intuiciones; porque los contraejemplos que acabo de mencionar pueden ser tratados entonces como casos especiales, tal vez: como casos de ilusión por los que estas intuiciones dejan de ser temporalmente dignas de con-fianza»38.

¿Cuál es, en definitiva, el pensamiento de Popper sobre la validez de la intuición del libre albedrío humano? —La pregunta está justificada por la oscilación y la complejidad de la actitud de Popper acerca de la Habilidad de esta intuición; y la respuesta se puede esquematizar en estos términos: se trata de una intuición que, en vez de servir de prueba para la tesis indeterminista, tiene necesidad de que otras pruebas le permitan —quizá— recobrar una validez que en principio le falta. Semejante respuesta es gravemente insatisfactoria por las razones que a continuación expongo:

a) El libre albedrío humano (lo que Popper llama «free will») no puede en modo alguno ser real sin que su íntima conciencia o experiencia —es decir, su propia intuición — esté dada en los actos a los cuales es atribuido. Pues aquí no se trata de algo externo a la subjetividad volente en acto, sino de algo que es posible tan sólo en esta misma subjetividad, lo cual requiere necesariamente que ella lo capte en sí misma de una manera inmediata (tal como capta sus propios actos volitivos, tanto los que son libres como los que no lo son).

b) Para admitir —incluso con la restricción propia de un «tal vez» *(perhaps)*— que puedan darse «temporalmente» unas intuiciones ilusorias del libre albedrío humano, ha de admitirse, sin ninguna duda ni reserva, la *e s e n c i a l* validez de la intuición humana de este albedrío, de tal suerte que no es posible que esa 38 «1 intended to set forth my reasons for being an indeterminist. I shall not include among these reasons the intuitive idea of free will; as a rational argument in favour of indeterminism it is useless. A man may well believe that he is acting deliberately, and of his own free choice, when in fact he is acting under the influence of suggestions, or of compulsion, or of drugs. But once we have succe-ded in rejecting the idea of determinism by arguments which do not involve an appeal to our intuitions regarding free will, it may perhaps be possible, to a limited extent, to re-establish the validity of these intuitions; for the counterexam-ples just

mentioned might then be treated as special cases —as cases of delusion, perhaps, by which these intuitions are temporally made unreliable)), *The Open Universe. A n A r g u m e n t for I n d e t e r m i n i s m* (Hutchinson, London, Melbourn, Sid-ney, Aukland, Johannesburg 1982), pag. 1.

intuición sea ilusoria nada más que *per a c c i d e n s* . Y ello mismo sería lo que en fin de cuentas dice Popper, si no fuera por el

«tal vez» con que, en resolución, lo oscurece y problematiza.

c) La intuición del libre albedrío humano no carece de utilidad para la defensa de la concepción indeterminista, porque el no ser ningún razonamiento —¿cómo podría serlo una intuición?— no es lo mismo que no ser ninguna prueba. Toda evidencia inmediata —no solamente la evidencia mediata, *i. e.,* la que se consigue por virtud de un razonamiento— es una auténtica prueba, y ninguna de las evidencias inmediatas es un razonamiento, ni tiene necesidad de que alguno la corrobore.

d) Una intuición no puede ser desmentida por simples su-posiciones. Todos los «contraejemplos» aducidos por Popper son simplemente, en el mejor de los casos, posibilidades supuestas, sin que se alegue algún hecho que las traslade al plano de las realidades efectivas. ¿Y qué fiable testimonio cabría dar de que alguien ha padecido alguna vez una ilusoria intuición de haber actuado libremente?

* * *

La «ilusión» del libre albedrío humano podría ser desmon-tada únicamente por la efectiva experiencia de que éste no existe, pero lo que no existe es justamente una tal experiencia.

Frente a esto cabría decir que una experiencia de ese género no existe porque no caben experiencias negativas de ese género, ni de ningún otro género. Por ejemplo, podría decirse que vemos que aquí hay esto o aquello, pero que, en cambio, no vemos —ni podemos *ver*— que no lo hay.

El argumento es sofístico, porque la experiencia de la que hemos venido hablando, la relativa a la libertad de arbitrio de nuestro poder de volición, no es ninguna experiencia sensorial, como tampoco lo es la experiencia de la necesidad *s t r i c t o sensu,* es decir, la de la necesidad irresistible de nuestro comportamiento en todas las ocasiones en las que éste no está en nuestro poder. La experiencia de esa necesidad no es un ver, ni un oír, etc., y en términos negativos cabe describirla como experiencia de *u n a* falta de libertad, mas no como *la* experiencia de *la* falta de toda libertad en nuestra propia

conducta.

No cabe poner en duda la experiencia de lo irresistiblemente necesario —pasiva o activamente— en la conducta humana. La

«risa que no podemos contener», el asentimiento a lo evidente de una manera inmediata o a lo que llega a serlo mediante demostración, son ejemplos de lo irresistiblemente necesario que no consiste en algo que nos hacen, sino en algo que nosotros mismos hacemos. Mas la experiencia de la estricta necesidad (de índole activa o pasiva) de ciertas formas de nuestro comportamiento no excluye en manera alguna la experiencia de nuestro libre arbitrio en otros modos o formas de comportarnos. No hay *n i n g u n a razón* para negar la validez de la experiencia de nuestro libre albedrío, y admitir, a la vez, que es válida la experiencia de la estricta necesidad de nuestro comportamiento en determinadas formas de éste.

«El empirismo de los empiristas que recusan la validez positiva de la experiencia de la libertad, juzgándola una ilusión, es un semiempirismo, una de cuyas dos partes ha de consistir en la tesis genérica de que tan sólo la necesidad puede ser objeto de experiencia. Pero esta tesis no es evidente de suyo, ni tampoco ha sido demostrada por ningún empirista. Entre todos los partidarios y representantes del empirismo no hay ninguno que se haya tomado al menos la molestia de intentar demostrarla.

Así, pues, se trata de una tesis que, dentro del empirismo, se mantiene sencillamente <porque sí>, del modo más gratuito»39 .

O sea: se la mantiene haciendo uso de la libertad de arbitrio de nuestro poder de volición.

La negación del libre albedrío humano es una «arbitrariedad» (un abuso, o mal uso) de este mismo libre albedrío. Por eso no es suficiente el sostener que quienes niegan esta forma de libertad mantienen una opinión incompatible con la de la mayor parte de los hombres e incluso con la que sostienen los filósofos deterministas cuando no están enunciando o argumen-tando su tesis. «Si se acepta que todo acto de voluntad o de Véase el mencionado *Léxico Filosófico,* pág. 196.

elección está determinado —escribe Isaiah Berlin— por sus antecedentes respectivos, a mí me parece (a pesar de todo lo que se ha dicho en contra) que tal creencia es incompatible con la idea de poder elegir que sostienen los hombres comunes y también los filósofos cuando no están conscientemente defendiendo su posición determinista»40. Lo que así dice I. Berlin es insuficiente porque aquello con lo que la creencia de los

deterministas resulta incompatible no lo es sólo la mera «idea de poder elegir», a la que él se refiere, sino la íntima experiencia, la conciencia, del ejercicio de la libertad en la elección; y lo que afirma I. Berlin es insuficiente también por otra causa: porque no basta la declaración de la incompatibilidad que él señala, sino que objetivamente es necesario añadir que esa incompatibilidad es la que hay entre una falsa opinión y una experiencia. En cambio, son plenamente acertadas las siguientes consideraciones, dirigidas a rechazar la versión puramente utilitarista del valor de las alabanzas y de las condenas: «Nuestros juicios de valor —elogios o condenas— de los actos o los caracteres de los hombres que han muerto no pretenden solamente, ni siquiera primariamente, tener la función de ser instrumentos útiles que animen o amenacen a nuestros contemporáneos, ni de ser guía para la posteridad»41.

En el mantenimiento del «valor de realidad» del libre albedrío humano las ambigüedades acaban por ser, irremisiblemente, falsedades. Así lo hemos comprobado en el caso de Kant, por cuanto éste, aunque admite el específico modo de libertad que el hecho de la moralidad presupone, niega, sin embargo, la posibilidad de que conozcamos las verdaderas causas determinantes, los internos principios o motivaciones íntimas, de nuestras propias acciones. Y esto último no sólo es incompatible con lo primero, sino que ante todo y en sí mismo es falso, como ya se explicó.

Si bien en ciertos aspectos de no poco interés las ideas de K. Jaspers sobre el libre albedrío del hombre se asemejan bas-40 Cuatro ensayos sobre la libertad (Alianza Editorial, Madrid 1958), pág. 12.

41 Op. c i t , pág. 15.

tante a las de Kant, sería injusto con ellas quien las creyese afectadas por alguna de las ambigüedades que terminan siendo falsedades. L a aclaración es necesaria porque la *a p a r i e n c i a* de una ambigüedad de ese género puede surgir en virtud de la descalificación, hecha por Jaspers, no solamente del determinismo, sino también del indeterminismo, siendo así que, por otro lado, afirma resueltamente que tenemos conciencia de nuestro libre albedrío.

En una de las mejores obras que en francés se han escrito sobre K. Jaspers, atribuyen M. Dufrenne y P. Ricoeur al pensador germano la tesis de que no hay pruebas de la libertad, y ello en el doble sentido de que no las hay ni en favor ni en contra. «Que no hay pruebas de la libertad» es, literalmente puesto en castellano, el título de uno de los apartados de la obra a que me refiero42. La exposición y glosa que de la idea jaspersiana

de la libertad se hacen en ese apartado son fidelísimas a esta idea, y, para limitarnos a una muestra donde se resuma lo esencial, pueden servirnos las siguientes observaciones: «¿Y

quién no ve que una libertad que se remitiese a una demostración se negaría a sí misma? No es más fácil instalarse en la libertad que forzar a alguien a ser libre. Pero, en compensación, la libertad escapa igualmente a los argumentos que pretenden prohibirla. Y tal es la razón por la que Jaspers, al enunciar —por lo demás, rápidamente— los argumenos en pro y en contra de la libertad, lo hace tan sólo para rechazarlos sin la menor di-lación»43.

Un análisis de estas observaciones —que, insisto, son fidelí-

simas al pensamiento de Jaspers— obliga a distinguir entre la libertad electiva atribuible a la voluntad humana y la libertad 4 2 Cf. Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur: *K a r l Jaspers et la philosophie de l'existence,* Deuxième Partie, chap. II. La liberté. 1. Qu'il n'y a pas de preuves de la liberté (éditions du Seuil, Paris 1947), pâg. 134.

43 «Et qui ne voit qu'une liberté qui s'en remettrait à quelque démonstration se renierait elle-même? On ne s'installe pas dans la liberté, pas plus qu'on ne peut forcer quelqu'un à être libre. Mais en contre partie la liberté échappe aussi aux arguments qui prétendent l'interdire. Et c'est pourquoi Jaspers n'énonce —d'ai-lleurs rapidement— les arguments pour ou contre la liberté que pour les récuser aussitôt», *Op. cit.,* pâg. 135.

electiva pertinente a ciertos actos de esta voluntad. Sólo de la segunda puede y debe decirse que si se remitiese a una demostración, se negaría a sí misma. O esta libertad es evidente en el cumplimiento de los actos a los cuales atañe, o realmente no existe como tal libertad. En cambio, la libertad electiva de la voluntad humana es algo que se infiere de la libertad de los actos —no de todos, sino de algunos, porque no todos son libres— de esa misma potencia; y, en tanto que es algo que se infiere, es algo que se demuestra. Hablando con entera propiedad, ha de afirmarse que lo que así se demuestra no es esa libertad, sino la tesis en la que se asegura que la hay, tesis que indudablemente no consiste en ningún tipo o género de libertad.

Y, por su parte, la libertad electiva de ciertos actos —los que esencialmente implican una deliberación— ejecutados por la voluntad humana es algo que, aunque no se demuestra, se prueba por su evidencia misma, si bien puede y debe decirse, hablando con entera propiedad, que lo que así se prueba es la tesis según la cual esos actos son libres con libertad electiva, no la libertad electiva de esos mismos actos.

«Mientras se busca —dice Jaspers—una decisión sobre el ser de la libertad, valiéndose para ello de esos argumentos objetivos, tiene que seguir dándose la lucha entre el determinismo y el indeterminismo, en la cual los dos bandos pierden de vista la auténtica libertad. Toda argumentación objetiva en pro o en contra de la libertad queda, en primer lugar, refutada; y, en segundo lugar, se subleva contra ella una conciencia que está segura de que con el ser de los objetos no está agotado todo el ser. (. .) La libertad no es demostrable ni refutable»44.

En estas afirmaciones de Jaspers hay tres puntos cuyo es-44 «Solange durch jene objektiven Argumente eine Entscheidung über das Sein der Freiheit gesucht wird, muss der Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus dauern, bei dem beide Parteien eigentliche Freiheit aus dem Auge verlieren. Jederobjektive Beweis für und gegen Freiheit wird erstens wider-legt; zweitens revoltiert gegen ihn ein Bewusstsein, welches sich gewiss ist, dass mit dem Sein von Objekten nicht alles Sein erschöpft ist. (...) Freiheit ist weder beweisbar noch widerlegbar», *Philosophie,* Zweites Buch, Zweiter Hauptteil (Zweite unveränderte Auflage, Springer Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1948), päg. 440.

clarecimiento es enteramente imprescindible para entenderlas bien: en primer lugar, la noción de argumento objetivo; en segundo lugar, la afirmación de que la auténtica libertad se pierde de vista en la lucha entre el determinismo y el indeterminismo; y, en tercer lugar, la negación de que la libertad pueda ser demostrada, como asimismo la de que pueda ser refutada.

En la terminología de Jaspers, «argumento objetivo» es el dotado de validez universal, según conviene a las demostraciones científicas y únicamente a ellas. La objetividad de estos argumentos consiste precisamente en la universalidad de su validez, pero esta misma universalidad tiene, junto a su índole formalmente positiva, un carácter inevitablemente negativo: la exclusión de toda referencia a la individualidad en cuanto tal y, más en concreto, a la del irrepetible «sí mismo» *(Selbstsein)* del yo en su originariedad más honda o íntima.

Se entiende entonces bien que para Jaspers la «auténtica libertad» se pierda de vista en la lucha entre el determinismo y el indeterminismo. Porque la libertad que Jaspers califica de auténtica (en la acepción de efectiva) es vivida *in concreto ,* no pensada en abstracto, por el yo que en su singular e irrepetible intimidad la ejerce, mientras que, por el contrario, la lucha entre el determinismo y el indeterminismo utiliza nociones

impersonales, abstractas, no íntimas vivencias o experiencias. E igualmente se entiende bien, a la vista de todo ello, que Jaspers niegue que la libertad sea demostrable, como asimismo que pueda ser refutada, pues toda demostración y toda refutación (se sobreentiende, con carácter propiamente argumental) se desenvuelven en un plano abstracto, esencialmente ajeno a la intimidad del yo en la concreción de los actos de su libre elegir.

«La libertad —asegura Jaspers en otro momento— no se

hace patente por mi evidencia intelectiva, sino por mi acción.

Mi preocupación por el ser de la libertad está ya incluida en la actividad por la que la libertad se realiza»45. En estas ideas de 45 «Freiheit erweist sich nicht durch meine Einsicht, sondern durch meine Tat. In der Sorge um das Sein der Freiheit ist schon die Aktivität beschlossen, aus der Freiheit sich verwirklicht», *Op. e i l ,* päg. 446.

Jaspers hay que reconocer una fundamental continuidad con las explicaciones precedentes y, a la vez, sin embargo, una novedad que desde ellas no era muy previsible y que merece ser especialmente atendida. ¿Cómo es posible que la libertad se (me) haga patente por mi acción, sin que la evidencia intelectiva intervenga en manera alguna? Una acción en la que la libertad (mi libertad) se me hace patente es una libre acción que yo realizo, pero yo no puedo realizarla, precisamente en calidad de acción libre, sin ninguna evidencia intelectiva *(Einsicht)* de la realidad de su libertad (o, equivalentemente, de la realidad de mi libertad al realizarla). Para que una acción me manifieste mi propio ser libre en ella es necesario que ella me sea evidente, y no cabe que me lo sea según el modo en que me es evidente lo sensorialmen-te aprehendido. Que yo tenga experiencia de mi libertad no significa que ésta se me haga presente como lo hacen mis propios actos de ver, oír, etc. en su ser extraintelectivo. El ver, el oir, etc., sin ninguna evidencia intelectiva, se da en el animal irracional (donde no cabe que se dé de otra manera), pero en el animal irracional no hay libertad. Y, por último, si no tuviésemos ninguna intelección de nuestros actos libres cuando los realizamos, ¿cómo podríamos ulteriormente entender que esos actos son libres y decir que lo son, de tal modo que nuestro decirlo no resulte ininteligible de una manera forzosa?

La «libertad existencial», de la que Jaspers habla, es la libertad de elección, pero lo es en tanto que el elegir es un elegirse —indirecta, aunque efectivamente— el yo a sí mismo. El yo elige directamente algo que él mismo no es. El yo no es objeto de elección, ni objeto en ningún otro sentido, según Jaspers, sino «existencia» (en la peculiar acepción

jaspersiana de este término) justamente en su libertad, y la «existencia» es

«lo que nunca llega a ser objeto»46. Pero de un modo indirecto el yo se elige a sí mismo al elegir algo que él no es. Elegir *X* es, indirectamente, elegir ser el yo que elige *X*. Esta indirecta auto-reflexión electiva del yo en su propia actividad de elegir ha sido puesta de manifiesto por Jaspers con singular lucidez. «La elec-

«Existenz ist was nie Objekt wird», *Op. c i t . , p i g .* 13.

ción expresa la conciencia de que en la libre decisión no sólo actúo en el mundo, sino que en histórica continuidad hago mi ser. Yo sé que no sólo soy, y que soy de tal o cual manera y que, consiguientemente, actúo de tal o cual modo, sino que en el actuar y el decidir soy origen de mi actuación y, a la vez, de mi ser. En la decisión tengo la experiencia de la libertad en la que ya no decido sólo sobre algo, sino sobre mí mismo, no siendo posible la separación de la elección y el yo, sino que soy la misma libertad de esta elección. (. .) En verdad, lo que yo mismo soy sigue todavía abierto, porque todavía elegiré, y, en tanto que así es, todavía no soy»47.

En la última parte de estas reflexiones no se niega que el yo esté siendo ahora. El «todavía no soy», congruente con el «todavía elegiré», quiere decir, tan sólo, que mi ser, aunque ya presente, no está por completo hecho, y no puede, lógicamente, referirse a lo que es necesario que yo sea para que me sea posible el elegir. Yo no puedo elegir —ni, por tanto, elegirme-si todavía no soy en modo alguno. Mi posibilidad misma de elegirme presupone mi ser más radical: no el yo elegido, sino el yo que elige, *i. e.,* mi sustancial yo humano concreto, que no se ha hecho a sí mismo, ni libremente ni de una manera necesaria.

La experiencia atribuida por Jaspers a la libertad en la que el yo decide sobre sí no es la experiencia de que el yo decida sobre su ser en el absurdo sentido de que desde la nada lleve a cabo esa opción. «Justamente en el *o r i g e n* de mi ser yo mismo, en el cual pienso que trasciendo las necesidades de la ley de la Naturaleza y la ley del deber, soy consciente de no haberme hecho a mí mismo»48.

47 «Wahl ist der Ausdruck für das Bewusstsein, dass ich, in freier Entscheidung nicht in der Welt handle, sondern mein eigenes Wesen in geschichtlicher Kontinuität schaffe. Ich weiss, dass ich nicht nur da bin und so bin und infolge-dessen so handle, sondern dass ich im Handeln und Entscheiden Ursprung bin meiner Handlung und meines Wesens zugleich. Im Entschluss erfahre ich die Freiheit, in der ich nicht mehr nur über etwas, sondern über mich selbst entscheide, in der die Trennung nicht möglich ist von Wahl und

Ich, sondern ich selbst *die Freiheit dieser Wahl* bin. (...) Was ich selbst sei, ist zwar noch offen, weil ich noch entscheiden werde: insofern bin ich noch nicht», *Op. cit.,* päg. 451.

4 8 «Gerade im *Ursprung* meines Selbstseins, in dem ich die Notwendigkeiten

¿Resultaría incompatible con el pensamiento filosófico de Jaspers la posibilidad de que el yo se hiciera a sí mismo inconscientemente? Sin duda alguna, tal posibilidad no es admisible por quien como Jaspers piense que el hacerse del yo es un libre hacer y, por tanto, un hacer que no puede cumplirse sin conciencia. No se es libre sin ser consciente de serlo. Pero Jaspers no se limita a negar la conciencia de que el propio yo se hace a sí mismo, sino que afirma, como hemos podido ver, la conciencia de que ese hacerse no se da. Ahora bien, tal conciencia es posible exclusivamente en los actos de decidir. Al realizarlos tiene el yo la experiencia de autodeterminarse desde un ser que él mismo no se da. Y esta experiencia, que desde luego no es un argumento, tiene, no obstante, la índole de una verdadera intelección (ciertamente, no analizada en sus propias implicaciones).

Por otro lado, la conciencia de la libertad es afirmada por Jaspers como algo efectivo en nuestro darnos cuenta de las exigencias, demandas, requerimientos, que se nos dirigen. Al vivirlos así, como dirigidos a nosotros, nos captamos también a nosotros mismos como pudiendo aceptarlos o rechazarlos en el uso de nuestra propia libertad y consiguiente responsabilidad.

«Tenemos conciencia de nuestra libertad cuando reconocemos que se nos dirigen requerimientos. De nosotros depende el satisfacerlos o esquivarlos. No podemos discutir en serio que decidimos algo, decidiendo con ello sobre nosotros mismos, y que somos responsables»49. Y una vez más es oportuna aquí la distinción entre la demostración o el razonamiento por una parte, y, por otra parte, la prueba. La conciencia que de nuestra propia libertad tenemos al advertir que se nos dirigen unos requerimientos no es razonamiento o demostración en modo des Natur- und Sollensgesetzes übergreifen meine, bin ich mir bewusst, mich *nicht* selbst geschaffen zu haben», *Op. cit.,* päg. 465.

49 «Unserer Freiheit sind wir uns bewusst, wenn wir Ansprüche an uns anerkennen. Es liegt an uns, ob wir sie erfüllen oder ihnen ausweichen. Wir können im Ersten nicht bestreiten, dass wir etwas entscheiden und damit über uns selbst entscheiden, und dass wir verantwortlich sind», *Einführung in die Philosop h i e* Artemis Verlag A.G., Zürich 1963), pägs. 62-63.

alguno, pero indudablemente es una prueba de nuestra libertad electiva o libre arbitrio.

b) El valor positivo de la libertad humana de albedrío La afirmación de la

existencia —*i. e.,* del «valor de realidad»— del libre albedrío humano, testimoniada por la experiencia de él, no es todavía la afirmación de que este modo de la libertad sea valioso en su esencia. Desde el punto de vista de lo meramente biológico —entendiendo por meramente biológico lo que el hombre tiene en común con los seres vivientes infrahumanos—, la libertad de arbitrio es juzgada un contravalor o valor negativo —una imperfección— por Arnold Gehlen. De esta, digámoslo así, «descalificación biológica» del libre albedrío humano ha hecho M. Müller un breve y óptimo resumen, contrastándola con la valoración tradicional: «La libertad es inseguridad, privación, por tanto, de fijeza y univocidad en el comportamiento. La carencia de fijeza, univocidad y estabilidad lleva el nombre de *i n d e t e r m i n a t i o* en la tradición de la filosofía clásica, en la llamada <philosophia perennis>. Y la definición de la libertad como indeterminación o inestabilidad (...) es antigua, pero sólo significaba originariamente la característica negativa de un fenómeno en sí mismo positivo (...). Para Gehlen, en su perspectiva biológica, esa característica es el rasgo predominan-te. La libertad es un fenómeno biológicamente negativo, la carencia de coordinación unívoca del estímulo y la reacción»50.

El propio Gehlen reconoce como antecedentes de su concepción algunas ideas de Schiller y Herder, y hasta de Kant e incluso de Santo Tomás (señaladas éstas por J. Pieper y A.

î0 «Die Freiheit ist Verunsicherung, damit Mangel an Bestimmtheit und Eindeutigkeit des Sichverhaltens. Den Mangel an Bestimmtheit, Eindeutheit und Feststellung nennt die Tradition der klasischen Philosophie, der sog. <philosophia perennis>, die indeterminatio. Und die Bestimmung der Freiheit, der libertas, als Unbestimmtheit, Nichtfestgelegtheit (...) als Indétermination ist alt, aber bedeu-tete ursprünglich nur das negative Kennzeichen eines in sich positives Phänomens (...). Für Gehlen ist es in seiner biologisch negatives Phänomen, das Fehlen der eindeutigen Zugeordnetheit von Reiz und Reaktion», *Philosophische Anthropologie,* ed. cit., päg. 75.

Szalai), todas ellas referidas, de una u otra manera, a la indefen-sión natural del cuerpo humano, comparativamente a los de los otros animales. Sin embargo, en ninguno de estos «antecedentes» aparece el libre albedrío humano como un hecho esencialmente negativo, aunque suponga en el organismo corpóreo del hombre una cierta negatividad o imperfección. Es —para decirlo con M. Müller en su alusión a la idea tradicional de la libertad—

«la característica negativa de un fenómeno en sí mismo positivo». El aspecto negativo del libre albedrío humano es la indeterminación que éste requiere, por una parte, en el cuerpo mismo del hombre (carente de los dispositivos necesarios para la conducta unívocamente determinada por los instintos en los demás animales) y, por otra parte, en la voluntad humana, naturalmente indeterminada en relación a todo bien limitado o que como tal aparece. Pero el libre albedrío humano no se reduce a ese necesario aspecto negativo, que es más una condición que una nota constitutiva de su esencia. La indeterminación es necesaria precisamente para la autodeterminación, en la cual consiste el aspecto positivo de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva.

De ningún modo puede ser explicada la autodeterminación como una consecuencia o un efecto de la indeterminación. Sólo hasta cierto punto cabe lícitamente sostener que el hombre tiene que autodeterminarse porque en virtud de su propia naturaleza no se encuentra determinado. Si no tuviese ya por naturaleza una cierta potencia de autodeterminación —es decir, si no pose-yese esta potencia de una manera innata—, no podría autodeterminarse en modo alguno. Para darse a sí mismo el correspondiente poder, tendría ya que tenerlo, y ciertamente la indeterminación no puede dárselo. Para «sacar fuerzas de flaqueza» es menester tenerlas, aunque no estén activas, y el «hecho» de que las necesitemos no tiene poder bastante para determinar su producción.

Estas observaciones críticas a Gehlen son también aplicables a Zubiri. No es que Zubiri mantenga —de ninguna manera lo ha afirmado— que el libre arbitrio del hombre es un hecho esencial y primordialmente negativo; pero, en cambio es verdad que el libre albedrío humano queda interpretado por Zubiri como algo que emerge de la relativa indeterminación —«inconclusión»— de las tendencias humanas: «No es que las tendencias humanas dejen un margen dentro del cual puede jugar la libertad. Es algo más que eso. Pero lo más grave y decisivo es que las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por su inconclusión, por lo que nos colocan *velis nolis,* inexorablemente, en situación de libertad. La libertad no es algo que se superpone para manejar dentro de ciertos límites lo anterior a ella, lo natural, sino que es exigido por la inconclusión de lo natural para poder subsistir, incluso en tanto que natural»51. O también: «La función primaria de las tendencias es hacer posible por su inconclusión la emergencia de la libertad.

De ahí que las tendencias, en un ser como el hombre, si bien no son formalmente libres, si bien en muchos casos son participa-tivamente libres, la verdad es que en todo

caso son exigitivamente la raíz de la libertad, que es cosa distinta»52.

Si Zubiri se hubiese limitado a sostener lo que dice en el inicio del segundo de los dos pasajes consignados, a saber, que la función primera de las tendencias es hacer posible, por su inconclusión, la emergencia de la libertad, se podría discutir si la función *p r i m e r a* de las tendencias es precisamente esa y no otra, pero no estaría justificado aplicarle a Zubiri la misma objeción arriba hecha al pensamiento de Gehlen. Pues el hacer posible la emergencia de la libertad no es tanto como exigir esa emergencia y como poner en situación de libertad al hombre.

Pero es el caso que en el primero de los dos textos aducidos y en el final del segundo afirma Zubiri que las tendencias inconclusas requieren la libertad, siendo en el hombre, exigitivamente, la raíz de ella, para que lo natural pueda subsistir, incluso en tanto que natural. Ya estas afirmaciones coinciden básicamente con la doctrina de Gehlen por cuanto en ella la autodeterminación viene exigida —y, por cierto, también para que el hombre *sl Sobre el h o m b r e* (Alianza Editorial, Madrid 1986), pág. 145.

52 Sobre el s e n t i m i e n t o y la volición (Alianza Editorial, Madrid 1992), pág. 146.

pueda subsistir— precisamente por la indeterminación. Insisto: no es igual «hacer posible» que «exigir». Ni «exigir algo» es lo mismo que «ponerlo». (Las ganas de comer exigen el alimento que las quita, mas no por ello lo ponen, ni me confieren tampoco el poder de elegirlo, por más que sean efectivamente una tendencia inconclusa, al menos en el sentido de que no determina qué concreto alimento he de tomar, ni cómo concretamente he de tomarlo).

* * *

El planteamiento de la cuestión del valor —o contravalor—

esencial (no el de la existencia o no existencia) del libre albedrío humano se efectúa cabalmente en la pregunta: ¿queremos, o no queremos, esta forma de libertad? ¿Preferiríamos tal vez no poseerla?

Tiene razón Zubiri al subrayar —como lo ha hecho en más de una ocasión— que no sólo contamos con el poder de optar, sino que tenemos que elegir: no podemos no optar. Ello es muy cierto siempre que esté afirmado con una imprescindible restricción: -a saber, que el tener que elegir, el no poder no optar, se da en determinadas ocasiones y únicamente en ellas. No en todo instante o momento nos encontramos en la necesidad de tener que tomar alguna decisión. Podemos estar cumpliendo una decisión ya tomada, o

bien tener suspendido el ejercicio de nuestra propia conciencia, en cuyo caso no podemos vernos en el trance de tener que elegir. Mas cada vez que elegimos hemos estado en el trance de tener que elegir. No elegimos tan sólo porque tenemos la capacidad correspondiente ni porque nos guste el ejercerla. Incluso hay ocasiones —y hasta series enteras de ocasiones— en las cuales preferiríamos no tener que hacer uso de nuestro poder de optar, pero no tenemos más remedio que hacer uso de este poder en una forma o en otra *(V. g r . ,* tomando la decisión de hacer nuestra la decisión que otra persona tome).

Ahora bien, el tener que elegir, aunque indudablemente es una necesidad, no es, sin embargo, una necesidad que nos resulta onerosa en todas las ocasiones. No nos molesta *in genere,* sino solamente en ciertos casos, por virtud de unas determinadas circunstancias. Más aún: incluso en los casos en que el tener que elegir llega a hacérsenos especialmente oneroso, no preferiríamos reducirnos a la condición de simples máquinas o de animales carentes de libre arbitrio. Con sus cargas e inconvenientes, esta forma de libertad es un bien que no quisiéramos perder: algo dotado de un positivo valor, que prevalece sobre sus eventuales desventajas. Nunca odiamos real y radicalmente nuestro libre albedrío. Y aunque no siempre sea objeto de un acto de volición por nuestra parte, la imposibilidad de no quererlo *in genere* se nos hace patente ante la idea de la posibilidad de quedarnos sin él".

* * *

Y, sin embargo, el valor del libre albedrío humano es relativo. Para que algo sea un bien no se requiere que su valor sea absoluto. Los bienes limitados, relativos, son objetos posibles de volición, en cuanto bienes, a pesar de que su bondad es sólo limitada, relativa. Lo impedido por la limitación y relatividad de la bondad de estos bienes es que su volición sea necesaria.

Dicho de otra manera: es necesario que su volición, si llega a darse, sea libre; y, a la inversa, es asimismo necesario que toda libre volición sea volición de algún bien limitado, relativo (o que así lo pensamos).

La apetición necesaria de bienes limitados, relativos, no es ningún imposible: se da en el animal irracional, para el cual en cambio, es imposible el apetecerlos libremente. Mas esto no contradice en modo alguno la necesidad de que sea libre la volición efectiva de lo que no es (o de hecho no nos parece) la pura y simple Bondad. La apetición posible en el animal irracional no es volición (por no poder implicar el conocimiento intelectivo de su

objeto), y no cabe, por tanto, que una volición 53 La teología cristiana afirma la necesaria —no libre— volición de Dios por el hombre a quien Él se le manifiesta de una manera inmediata. Pero ello no es una pérdida del libre albedrío humano. Éste persiste entonces en la volición de los bienes finitos justamente en cuanto finitos.

libre sea posible en el animal irracional. De ahí que la pérdida de la libertad de arbitrio fuese en el hombre —si tal pérdida pudiera darse en él— una radical degradación. Por eso, si la pensamos, no la podemos querer. Ahora bien, para calibrar exactamente el valor negativo, o contravalor, de esa degradación —y, por ende, para medir también con exactitud y sin

«retóricas» el valor positivo de la posesión, por el hombre, de la libertad de arbitrio de la facultad volitiva— es imprescindible darse cuenta de que el hombre no queda degradado si quiere algo con necesidad, sino si quiere con necesidad algo que no posee un valor absoluto. En consecuencia, no todo libre querer es más perfecto que cualquier querer necesario. Más aún: el querer necesariamente la bondad irrestricta es más perfecto que el quererla con libertad, es decir, pudiendo también no quererla, si tal cosa fuese posible.

Suárez lo ha visto con singular lucidez: «el obrar libremente no es siempre y en todas las ocasiones mejor que el obrar necesariamente; antes bien, es regla de perfección que el objeto sea amado de acuerdo con su dignidad y capacidad, de tal suerte que si el objeto es el bien supremo y máximamente necesario, se le ama con total necesidad; y si es menos bueno, o no necesario, también el acto que a él se refiere esté bajo el dominio de quien ama. Y por esta razón Dios se ama a sí mismo necesariamente y a los demás seres los ama libremente, aunque su acto es sumamente perfecto en todos los sentidos; por consiguiente, lo mismo se ha de decir, guardando la proporción, cuando se trata de la voluntad creada»54.

La posibilidad de *no q u e r e r* lo incondicionadamente bueno (posibilidad necesaria para que la *volición* de éste sea libre) se 54 «(...) operari libere non semper et in omnibus esse melius quam operari necessario; sed regula perfectionis est quod obiectum ametur pro dignitate et capacitate eius, ita ut si obiectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur; si vero sit minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Et hac ratione Deus diligit se necessario et alia libere, cum tarnen actus sub omni ratione perfectissimum sit; idem ergo dicendum est, servata proportione, in volúntate creata», *Disput, m e t a p h . ,* disp.

X I X , sect. VIII, n. **21.**

explica sólo por una de estas dos cosas: o porque quien tiene la facultad volitiva no tiene el entendimiento en situación de suficiente lucidez, o porque su propia facultad volitiva se halle en estado de radical perversión, ya que el objeto de la voluntad no es el bien en cuanto condicionado o limitado, sino en tanto que bien. De ahí que la volición de la felicidad sea necesaria mientras ésta es objeto de intelección, y de ahí también la imposibilidad de que Dios se ame a sí mismo libremente, es decir, conservando la posibilidad de no amarse a sí mismo.

En este punto la posición de Duns Scoto no puede ser más extraña. Dios quiere libremente amarse a sí mismo necesariamente: he ahí el resumen de la tesis de Duns Scoto sobre el amor de Dios a sí mismo, a su propia vida. Así, en sustancia, lo interpreta E. Gilson, con pleno acierto, a mi modo de ver, en lo que atañe a la fidelidad al pensamiento del complejo *D o c t o r S u b t i l i s* . «En suma —dice E. Gilson, considerando en conjunto la tesis de Duns Scoto a este respecto— la perfección de la esencia infinita es tal que la voluntad infinita de Dios no puede no amarla libremente. Lo que hay de necesidad en este acto resulta de su libertad»55.

Me resulta, en cambio, algo más que discutible el ejemplo aducido por E. Gilson anteriormente al resumen que ya he hecho constar: «Un hombre se precipita voluntariamente desde lo alto de una torre; cae necesariamente por la necesidad misma 55 «Bref, la perfection de l'essence infinie est telle que la volonté infinie de Dieu ne peut ne pas l'aimer librement. Ce qu'il y a de nécessité dans cet acte résulte de sa liberté», *Jean D u n s Scot. Introduction à ses positions f o n d a m e n t a l e s* (J. Vrin, Paris 1952), pág. 577. En comprobación de su resumen, dice E. Gilson en nota a pie de página: «la naturalité de cet acte n'en prévient pas la liberté, <hoc enim esset omnino contra libertatem, sed potius ut sit consecutiva et annexa libertatb. Cf. *Quodl* q. XVI, n. 8».- La fidelidad de E.Gilson a la tesis de Duns Scoto se corrobora en este otro texto del pensador británico: «Voluntas autem habet naturalitatem (...) habendo annexam sibi quamdam vim naturae primo modo dictae [la naturaleza de Dios en el sentido de su esencia misma], ex hoc quod fundatur in illa, ut naturalitas ista in volúntate millo modo sit praeveniens eius libertatem (nec ratio elicitiva actus notionalis [el de generar y espirar], penes secundum modum naturae-, hoc enim esset omnino contra ipsam libertatem), sed potius ut sit consecutiva et annexa libertati», *Opera Omnia* (Civitas Vaticana, Typis Polyglotis Vaticanis 1956), vol. IV, págs. 347-348.

de la gravedad natural; sin embargo, si mientras cae sigue que-riendo caer, no es menor la libertad con que quiere libremente su caída. Del mismo modo, aunque Dios vive necesariamente con la vida que le es natural, y aunque esta necesidad de vivir excluye toda libertad, es libre la forma en que él quiere vivir su vida. No hay, por tanto, ningún menoscabo de la libertad en la necesidad con que Dios ama eternamente esa vida necesaria»56—. Para que el ejemplo propuesto por E. Gilson tuviese una verdadera analogía con el «necesario y libre» amor de Dios a sí mismo, haría falta que Dios hubiese elegido libremente la necesidad de este amor (tal como un hombre que voluntariamente se arrojó desde lo alto de una torre, y que sigue querien-do libremente su —desde entonces— necesaria caída, ha empe-zado por elegir su necesario caer). Mas, a su vez, para optar libremente por amarse de un modo necesario, sería preciso que Dios pudiera no amarse, es decir, haría falta que el Absoluto Bien, absolutamente conocido, pudiera no ser amado, de una manera análoga a como para querer de un modo libre el caer necesariamente es indispensable el poder no querer caer así).

Pero mientras que es posible este poder, es, en cambio imposible, incluso para Dios, el poder no amarse a sí mismo a la vez que se conoce de una manera absoluta como el Bien Absoluto.

* * *

La más hiperbólica entre todas las afirmaciones del positivo valor del libre albedrío humano parece ser la efectuada por J.

P. Sartre. *E x t r e m a se t a n g u n t* . En efecto, mientras que por un lado concibe Sartre la libertad como la fuente de todos los valores, por otro lado la ve como negatividad pura y simple; 56 «Un homme se précipite volontairement du haut d'une tour; il tombe nécessairement de la nécessité même de la pesanteur naturelle; pourtant, s'il continue de vouloir tomber tandis qu'il tombe, il n'en veut pas moins librement sa chute. Pareillement, bien que Dieu vive nécessairement de la vie qui lui est naturelle, et que cette nécessité de vivre exclue toute liberté, c'est librement qu'il veut vivre de cette vie. Il n'y a donc aucune atteinte à la liberté dans la nécessité de l'amour dont Dieu aime éternellement cette vie nécessaire», *loc. cit.*

como lo que pudiéramos llamar la paradójica esencia de un ser que no tiene esencia. Y es decisivo advertir que esos dos lados no se contradicen, sino que más bien se complementan o, si se prefiere, son expresiones distintas de algo uno y lo mismo: la negatividad del «para-sí».

Según Sartre, la ontología y el psicoanálisis existencial, que, según él, todos los hombres han aplicado siempre de una manera espontánea, han de hacer que el agente moral caiga en la cuenta de que él mismo es la causa de los valores: «(...) la ontología y el psicoanálisis existencial (o la aplicación espontá-

nea y empírica que los hombres han hecho siempre de estas disciplinas) han de descubrirle al agente moral que él es *el ser p o r q u i e n los v a l o r e s e x i s t e n* . Entonces su libertad tomará conciencia de sí misma y en la angustia se descubrirá como la única fuente del valor y como la nada por quien el *m u n d o* existe»".

Por «agente moral» entiende Sartre el que actúa libremente, y en definitiva la libertad misma, ya que dice de aquél que es el ser por quien los valores existen y de ésta sostiene que es la única fuente del valor. No es, por tanto, para Sartre la libertad que el «para sí» tiene juntamente con otras propiedades, sino el mismo ser del «para sí», que, a su vez, es, sin embargo, una nada. Volveremos sobre este punto, pero lo que ahora importa es la inequívoca afirmación sartriana de la libertad como la fuente de todos los valores. Con esta tesis no se puede por menos de tener la impresión de que para Sartre la afirmación de la independencia del valor es la negación, *eo ipso,* de la libertad. O los valores dependen de la libertad, o la libertad depende de los valores, y entonces no es libertad. Frente a Sartre, cabe asimismo decir que si los valores dependen de la libertad no son realmente valores. Pero es más exacto el sostener que ni los valores (sino su aceptación, cuando son o parecen 57 «(...) l'ontologie et la psychoanalyse existentielle (ou l'application spontanée et empirique que les hommes ont toujours faite de ces disciplines) doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être p a r q u i les valeurs existent.* C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le *monde* existe», *L'être et le néant* (Gallimard, Paris 1943), pâg. 732.

limitados) dependen de la libertad, ni la libertad depende de los valores, si por tal depender se entiende un encontrarse unívocamente determinada por ellos, de tal manera que la autodeterminación sea enteramente imposible.

Más que una «axiología de la libertad», lo que hay en Sartre es una «eleuteriología del valor». Y ha de tenerse en cuenta que la libertad a la que Sartre se refiere es el libre albedrío humano, la peculiar libertad del elegir (ese «estar en nuestro poder», écp'fj^iív, que Aristóteles reconoce a la ***Tigoaígeoig).*** Basta, para acreditarlo, una muestra, que por otra parte lo es también de la radical nihilidad de la libertad en su versión sartriana: «Una

libertad que se quiere a sí misma es (...) un ser-que-no-es-lo-que-

él-es y que-es lo-que-él-no-es, un ser que elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-él-no-es y el no-ser-lo-que-él-es. No elige, por consiguiente, el ***cobrarse*** a sí mismo, sino el huirse, no el coincidir consigo, sino el estar siempre distanciado de sí»58.

De esa libertad es de la que Sartre dice que la fuente de todos los valores está en ella o, mejor, que ella misma consiste en esa fuente. ¿Ha de tenérsela entonces por el supremo valor?

Sin duda alguna, en principio parece que ello es así, pero afirmarlo sería lo mismo que concebir la libertad como un ser que fuese ***c a u s a sui*** (dado que la propia libertad habría de darse a sí misma ese supremo valor, si la fuente de todo valor es ella misma), y Sartre niega en redondo que tal ser sea posible59. En suma, y como ya antes se indicó, la afirmación sartriana del valor de esta libertad ***p a r e c e , p e r o no es,*** la más hiperbólica entre todas las afirmaciones de ese mismo valor, y no la es porque, en definitiva, la libertad sartriana es nihilidad: la paradójica esencia de un ser que no tiene esencia y que inútilmente trata de adquirirla en el ejercicio de su poder de elección.

Según la concibe Sartre, la libertad (de elección) presupone 58 «Une liberté qui se veut liberté, c'est (...) un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas, qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *reprendre,* mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi», *loc. cit.*

5 9 «Sans doute, *cet ens causa sui est* impossible, et son concept (...) enveloppe une contradiction», *Op. c i t . ,* pâg. 717.

en el ser humano el *no-ser* que es imprescindible para poder *hacerse:* «La libertad es precisamente la nada que *h a s i d o* en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana a *hacerse,* en lugar de *ser.* (...), para la realidad humana, ser es *elegirse* (...)• Está enteramente abandonada, sin ayuda de ningún género, a la insufrible necesidad de hacerse hasta en el más pequeño de los pormenores. De esta suerte, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser»60.

Todo este pasaje es un modelo de alta retórica filosófica.

Para poder llamar «nada» a la libertad, no cabe duda de que hay que hacer uso de algún género o forma de licencia poética.

¿Y cómo podría una nada (se sobreentiende, una verdadera nada, no una nada sofistico-retórica) constreñir verdaderamente a algo? Una auténtica nada no puede

constreñir auténticamente a nada. Por otra parte, para poder elegir es necesario tener ya algún ser, el cual, por tanto, no puede ser un elegir ni tampoco puede ser autoelegido. Yo me elijo a mí mismo en tanto que elijo algo para mí (incluso cuando elijo algo para otro), y este

«para mí» me presupone ya hecho en mi realidad más radical, que es la de mi sustancia. Cualquier determinación que libremente elija yo para mí me es inevitablemente posterior: llega tarde en comparación con las determinaciones de mi ser que no han sido por mí elegidas. La posibilidad de un yo elegido presupone, de un modo necesario, la efectiva realidad de un yo que elige, y este yo, a cuyo cargo corre la elección, no es un yo nulo, enteramente por hacer (tal yo no podría hacer ni elegir nada), sino un yo sustancialmente ya hecho. Lo cual no quiere decir que toda posible determinación ulterior suya sea meramente

«accidental» (en la acepción de escasamente relevante, «quantité négligeable»), sino que es «accidente» (en sentido ontológi-60 «La liberté, c'est précisément le néant qui *est été sa.* coeur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se *f a i r e ,* au lieu *d'être.* (...), pour la réalité humaine, être est *se choisir* (...). Elle est entièrement abbandonée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas *un* être: elle est l'être de l'homme, c'est à dire son néant d'être», *Op. cit.,* pâg. 516.

co): algo que en su sujeto presupone una estructura básica ya hecha.

Sartre eleva la libertad hasta una cumbre desde la cual la precipita en el vacío. La hace ser nada menos que lo que hace ser al ser humano, un ser que en resolución no es, sin embargo, nada más que una nada (lo hemos leído antes: «elle est l'étre de 1'homme, c'est á diré son néant d'étre»).

* * *

Observaciones esencialmente análogas a las que acabo de hacer sobre el concepto sartriano de la libertad pueden también dirigirse a algunos de los aspectos de lo que acerca de la libertad sostiene Ortega.

«La libertad —asegura Ortega— no es una actividad que ejercita un ente, el cual, aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. (...) El hombre

es una entidad infinitamente plástica, de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera". Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí —desde el "salvaje paleolítico" hasta el joven surrealista de París. (...) Yo no digo que en cualquier momento pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas (...). Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras puedan ponerse a la plasticidad humana»61.

Efectivamente, la libertad no consiste en la actividad que Ortega empieza por excluir que ella sea. Pero la razón por la que la libertad no consiste en esa especial actividad no es la que *61 Historia como sistema,* en *Obras completas*(7.a edición, Revista de Occidente, Madrid 1973), tomo VI, pág. 34.

Ortega aduce y que en principio deja abierta la posibilidad de que la libertad sea una actividad de otro género, v. *g r . ,* la que no fuese ejercida por un ente dotado —aparte y antes de ella—

de un ser fijo. Porque es el caso qué la libertad (la del libre albedrío humano, a la cual las citadas palabras de Ortega se refieren) no es actividad de ningún género, sino un rasgo característico, un íSiov, de ciertas actividades humanas y, previamente, de la facultad volitiva del hombre, en la cual surgen. Esta aclaración, que seguramente considerarán irrelevante quienes descuidan la «acribia» conceptual, es, sin embargo, oportuna en la medida en que ya en ella se anuncia el escaso rigor de lo que inmediatamente después declara Ortega. Comprobémoslo en cada una de las cuatro notas que Ortega señala en la descripción de lo que «ser libre» quiere decir según él.

La primera de ellas es «carecer de identidad constitutiva».

¿Pero es posible tal cosa? Nada que tenga ser puede estar afectado de semejante carencia. Todo ente posee su propio

«qué», algo en virtud de lo cual su ser difiere del ser de cada uno de los demás entes y no difiere, en cambio, de sí mismo. De este modo, el *qué* de cada ente le determina su constitutiva identidad (su ser el mismo ente que él es) y su constitutiva alteridad respecto de cada uno de los entes restantes (su constitutivo no ser lo que cada uno de ellos es). Por tanto, un ente que no tuviese identidad constitutiva alguna sería un ente sin ningún qué, vale decir, sin nada que le hiciera diferir de los demás y ser, en cambio, justamente él mismo. ¿Cabría, no obstante, que el *qué* del ente que no poseyera ningún *qué*

consistiera precisamente en no-tenerlo? Responder afirmativamente a esta pregunta sería lo mismo que atribuir el ser al absoluto no-ser o pura nada, lo cual sólo es posible si se confunde el ser meramente lógico (el denominado por Aristóteles óv Xoyixwg) con el ser pura y simplemente (el óv ájtA,cog de Aristóteles). En suma: si el *qué* del ser libre fuese su no tener ningún qué, el ser libre consistiría en la nada absoluta y no cabría atribuirle el «ser pura y simplemente», el auténtico ser, sino el mero ser lógico, el de un mero *ens r a t i o n i s* o pura ficción intelectiva.

La segunda de las notas con las que Ortega caracteriza el ser libre, a saber, el «no estar adscrito a un ser determinado», puede considerarse equivalente a la que acabo de examinar. En consecuencia, podría omitirse aquí su discusión. Sin embargo, puede ser útil la atención a algún aspecto por el que el «no estar adscrito a un ser determinado» constituye un cierto matiz del

«carecer de identidad constitutiva». Este matiz corresponde a lo que «un ser determinado» significa dentro de la expresión

«no estar adscrito a un ser determinado». Por encontrarse en una proposición negativa, hay que entenderlo como «ningún ser determinado», no como uno de los seres que tienen determinación. Así, pues, lo que aquí atribuye Ortega al ser libre es el «no estar adscrito a ningún ser determinado». Ahora bien, la expresión «ningún ser determinado» no es tan rotundamente negativa como pueda, a primera vista, parecer. Respecto de ella son posibles, en efecto, dos versiones: 1.a, ningún ser determinado por completo; 2.a, ningún ser determinado parcialmente. Ninguna de estas versiones, aisladamente tomada, caracteriza bien el predicado de la descripción orteguiana del ser libre como el «no estar adscrito a un ser determinado». Pero, en cambio, las dos, tomadas conjuntamente —completándose la una con la otra—

nos dan ese predicado. En otro giro: esa descripción orteguiana de lo que ser libre significa vale tanto como decir que ser libre consiste en no estar adscrito a ningún ser determinado por completo, ni a ningún ser determinado parcialmente. Si así no fuera, ser libre no podría resultar equivalente a «carecer de identidad constitutiva» (esta identidad no puede ser parcial únicamente). Y así Ortega viene a cerrarse a sí mismo la única vía que cabe para la comprensión de que «ser libre» y «ser» no son contradictorios entre sí.

«Poder ser otro del que se era» es la tercera de las notas descriptivas de lo que, según Ortega, significa ser libre. Pues bien, si me aplico la fórmula enunciativa de esta tercera nota, mi afirmar que soy libre tendrá que consistir en atribuirme el poder ser *o t r o* del

que yo mismo era, sin dejar, sin embargo, de continuar siendo el *mismo* yo. L a contradicción es insalvable, a menos que la diferencia entre el yo que yo era y el que puedo llegar a ser esté dada en un plano inconfundible con el de la mismidad o identidad del yo que en ambos yoes permanece. De esos dos planos, aquel en el que se da la diferencia es el propio, en general, del accidente (en la acepción ontológica, no en la axiológica, pues no se trata de algo irrelevante o de escaso valor, como lo prueba el hecho de ser accidentes en el hombre cosas tales como la salud y la enfermedad —en cualquiera de sus grados—, la educación, el buen éxito o el fracaso de los proyectos —aun los más importantes—, la felicidad y la infelicidad, etc., etc., pues todo ello puede ser y dejar de ser en uno y el mismo hombre). Y el plano en el que se da la mismidad o identidad del yo es, en cambio, el plano de la sustancia.

Que esta solución no es aplicable al pensamiento de Ortega lo hace ver, ante todo, la advertencia de que la distinción entre el yo considerado sólo en su sustancia y el yo tomado con sus accidentes vale asimismo para explicar los cambios que en el yo humano se dan sin que en ellos intervenga el ejercicio del libre albedrío del hombre.

Pero también la nota que ocupa el cuarto lugar en la descripción orteguiana de lo que ser libre significa, a saber, el «no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado», hace imposible en el pensamiento de Ortega la solución que arriba se ha indicado, y si alguna duda quedase, bas-taría para disiparla por completo la afirmación inmediatamente subsiguiente a la que enuncia la cuarta nota descriptiva del «ser libre» según Ortega: «lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad», fórmula equivalente a la de «carecer de identidad constitutiva», ya examinada en el inicio de esté análisis y que se corrobora, a su vez, con la tesis según la cual «el hombre es una entidad infinitamente plástica», una entidad de la que también dice Ortega que «no es de suyo nada». Extraña nada, sin duda, ya que está en posesión de todo el ser necesario para poder elegir y conferirse las diversas formas de ser que a sí mismo va dándose en el curso de su existencia. Una nada existente, electiva y autocreadora, ¿qué valor de nihilidad puede tener, si es que la nihilidad puede tener realmente algún valor?

Con todo, la afirmación del libre albedrío humano por Ortega no admite la menor duda. En lo más nuclear del pensamiento de Ortega se encuentra la afirmación del libre albedrío humano frente a todo determinismo: una afirmación que acaba, eso sí, por convertirse en una exageración, ya que no se conten-ta con sostener que realmente el

hombre está dotado de libertad electiva, sino que declara que la es y que consiste únicamente en serla.

Otro indudable mérito de Ortega es su clara y penetrante intelección de la libertad electiva como una forma de necesidad: no como la necesidad de lo elegido, sino justo al contrario, precisamente como la necesidad de elegir, de tomar decisiones y, por lo mismo, de autodeterminarse. Es una idea ya presente, aunque con otros términos, en el concepto del hombre como ser que está en sus propias manos y que así es *p r o v i d e n t i a sui* a su modo y manera *(i. e.,* sin que ello excluya la Providencia divina).

Todo cuanto en Ortega no es versión hiperbólica de esta clásica y cristiana idea del hombre constituye una positiva aportación al esclarecimiento de la peculiar entidad del *ser* humano considerado desde su poder de elegir.

* * *

El valor del libre albedrío humano no es el valor de lo más radical en el ser específico del hombre, ni tampoco el más alto de los valores que a éste le son posibles, sino el más alto de los valores que el hombre realmente tiene por virtud de su innata realidad.

No puede ser el valor de lo más radical en la índole especí-

fica del hombre —y tampoco, por tanto, el más radical de los valores propios de esta índole— porque el libre albedrío humano presupone la libertad trascendental del entendimiento y de la voluntad, cuyos valores son, por ende, más radicales que el de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva. El más radical de los valores de nuestro ser específico es el valor de nuestro entendimiento, y ello no sólo porque el entendimiento hace posibles los actos libres de la voluntad, sino porque también hace posible a la voluntad misma, tanto en su libertad trascendental, cuanto en la libertad de arbitrio que ella tiene. «La inteligencia —dice, con acierto sólo parcial, Zubiri— es lo que hace posible que una facultad que intrínsecamente es libre pueda efectivamente ser libre en acto, ejecutar en actos segundos su propia libertad»62. El acierto de Zubiri en esta tesis es solamente parcial, porque la inteligencia no podría hacer posible que fuese libre el ejercicio del libre albedrío humano si no hiciese también posible que nuestra potencia volitiva tenga intrínsecamente esta forma de libertad. La voluntad humana está dotada de libertad de arbitrio porque todo bien limitado, captado *de u n a m a n e r a i n t e l e c t i v a* precisamente como no absoluto, puede no ser querido, o sea, porque la voluntad no quiere necesariamente lo que el *e n t e n d i m i e n t o* le presenta como un bien que lo es con alguna limitación. Sin la lucidez intelectiva que hace posible captar en cada bien

limitado la limitación correspondiente, la voluntad se comportaría de un modo tan necesario como el propio del apetito sensorial, o, mejor dicho, sólo habría apetito sensorial, no facultad volitiva, en tanto que ésta implica, ya en sí misma

—*i. e.* intrínsecamente—, que su sujeto está dotado asimismo de la facultad de entender.

El libre albedrío humano no tiene el valor más alto entre todos los que el hombre puede poseer, porque por encima del valor de esta forma de libertad está el valor de la libertad que se consigue con las virtudes morales. La libertad de arbitrio, cuyo valor, como hemos visto, es menos radical que el de la libertad trascendental del entendimiento y que el de la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva, tiene un valor más radical que el valor de la libertad moral y, justamente por ello, menos alto. Lo más alto en el árbol es la copa, no la raíz.

Cuando se afirma, como a veces se hace, que la libertad es lo más alto del ser humano, no se enuncia realmente una verdad, ni tampoco una falsedad, mientras no se declare de qué libertad se trata. Es *como si* nada se dijera. Para decir con propiedad y con verdad qué es lo más alto en el hombre, hay que decir que lo más alto en él es la libertad moral. Si el libre albedrío humano *Sobre el s e n t i m i e n t o y la volición,* ed. cit., pág. 152.

fuese el más alto valor entre todos los que en el hombre pueden darse, toda acción moralmente negativa sería tan encumbrada-mente valiosa como cualquiera de las acciones dotadas de valor moral positivo.

¿Cabría sostener, no obstante, que, al menos para Santo Tomás y para sus seguidores, el más alto valor del hombre se encuentra en el libre arbitrio, por ser éste lo que hace de él una imagen de Dios?

En favor de ello parece, a primera vista, que se podría aducir como un testimonio plenamente resolutivo el Prólogo a la I-II de la *Sum. Theol.* «Dado que (...) se afirma que el hombre es hecho a imagen de Dios, entendiendo por ser imagen el ser intelectual, libre en su arbitrio y potestativo de sí, queda que, tras lo dicho acerca del ejemplar, a saber, acerca de Dios y de cuanto procede del poder divino según su voluntad, consideremos su imagen, es decir, el hombre, en tanto que también éste es principio de sus obras y, a su modo, poseedor de libre arbitrio y de poder sobre lo que él hace»63.

Sin embargo, nada de ello demostraría que para el autor de la *Sum. T h e o l* . el hombre sea en su conducta moralmente reprobable, y precisamente en razón de ella, tan

buena imagen de Dios como cuando actúa moralmente bien. Tal equiparación queda excluida, sin posibilidad de duda alguna, no sólo por su intrínseca torpeza, sino por el hecho, también, de que Santo Tomás ha afirmado asimismo que la mayor dignidad que a los hombres puede convenir es la que estriba en ser llevados por sí mismos, no por otros, al bien. «El grado supremo de la dignidad en los hombres es que sean conducidos al bien no por otros, sino por sí mismos»64.

63 «Quia (...) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale, et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processe-runt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

64 «Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum», *Super Epist. ad Romanos,* II, lect. 3, n. 217 (Marietti, Romae 1953), pag. 39.

Aisladamente tomada —sin referencia alguna al comportamiento moralmente plausible —, la fórmula «no por otros, sino por sí mismos» apuntaría innegablemente al libre albedrío del hombre, pero resultaría insuficiente para dar expresión a lo que, según Santo Tomás, es la máxima dignidad del ser humano.—

Por último, y para cerrar la cuestión de la manera en que se relacionan entre sí la libertad y la imagen de Dios en el hombre, puede sernos de utilidad la afirmación de que «la verdadera libertad es en el hombre el signo eminente de la imagen divina»65. Es cosa clara que por «verdadera libertad» sólo cabe entender en ese contexto la libertad moral.

De esta suerte, la asignación del más alto de los valores humanos al libre albedrío del hombre vendría a desembocar en una conclusión inadmisible por cuanto iguala entre sí el valor positivo de lo éticamente recto y el valor negativo de lo éticamente reprobable. Más aún: esa conclusión destruye el sentido mismo de la moralidad en cuanto tal. Pues a ésta le pertenece esencialmente el bifurcarse en un valor y en un contravalor, lo cual resulta imposible si ambos están fundidos (con-fundidos) en la estimación del libre albedrío del hombre como máximo valor del ser humano (ya que tan libre —con esa mera libertad de arbitrio— es la conducta éticamente reprobable como la éticamente plausible).

En esa misma devastadora conclusión se desemboca tam-

bién con el despliegue lógico del pensamiento de que no cabe para ningún ser humano

un valor superior al que su índole de hombre le confiere. De la discusión de este pensamiento se ha ocupado L. E. Palacios en sus reflexiones sobre la «filosofía del humanismo» (donde la voz humanismo está tomada en la significación más extremosa y peyorativa entre las que de hecho se le adscriben). L. E. Palacios esquematiza la «filosofía del humanismo» con la sentencia de un poeta español. «El poeta Antonio Machado, en una de sus sabrosas fugas filosóficas, acertó a encerrar toda la filosofía del humanismo en un breve apotegma: *Catecismo de la Iglesia Católica,* n. 1712.

<Por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre) *(Juan de M a i r e n a ,* VI)»66.

Comentando este pensamiento de Machado, se pregunta

Palacios: «Estas estimaciones sobre lo que el hombre y sus cosas valen ¿son valoraciones éticas? ¿No se trata más bien de una tasación física y ontológica?». E inmediatamente responde:

«Esta última sospecha se convierte en certidumbre cuando me-ditamos sobre el apotegma antedicho. Porque si por muchas cosas buenas que haga el hombre nunca ha de obtener valor más grande que el procedente de ser hombre, ¿qué más le da hacer acciones buenas o malas, practicar la virtud o abandonarse al vicio?» Y más adelante añade: «Ser hombre es compartir el género humano con el ladrón, con el usurero, con el chabacano, con el calavera. Ser bueno y valer mucho sin restricción es compartir el género con el santo o con el héroe, que nos interesan por ser santos y por ser héroes, *además* de ser hombres»67.

En la misma línea de estas observaciones puede también afirmarse lo que a continuación y por mi propia cuenta expongo con una finalidad complementaria. El hombre virtuoso vale más que el vicioso, no porque la virtud valga más que la misma índole de hombre, sino porque vale más que el vicio y porque la virtud y el vicio presuponen la condición humana, a la cual se añaden, digámoslo así, según el modo de unos sumandos algebraicos, dado que la virtud es un valor positivo, mientras que el vicio es un valor negativo, cabalmente privación de perfección. Así, pues, el «ser-hombre virtuoso» es de mayor valor que el puro y simple «ser-hombre», ya que le añade algo positivo que ningún hombre posee por el solo hecho de tener la condición humana.

Análogamente, la libertad moral vale más que la pura y simple libertad humana de albedrío, porque, incluyendo este modo de libertad, le proporciona un valor que él por sí solo no tiene. La posesión de la libertad humana de albedrío es necesa-

" Cf. L. E. Palacios: *Filosofía del saber* (Ed. Gredos, Madrid 1974), pág. 407.

" Op. cit., pág. 409.

ria, pero no bastante, para tener la libertad moral, mientras que, en cambio, la posesión de la libertad moral es suficiente, pero no necesaria, para tener la libertad humana de albedrío. Quien tiene aquélla no puede carecer de ésta, pero en cambio es posible tener ésta y carecer de aquélla.

TERCERA PARTE:

LA LIBERTAD ADQUIRIDA Y

L A DIGNIDAD H U M A N A

CONQUISTADA

Aunque esencialmente diferentes de las libertades innatas, las adquiridas no se oponen a ellas, antes por el contrario, las implican o presuponen. Y esto quiere decir que realmente vienen a añadírseles cuando de hecho son objeto de adquisición.

En efecto, las libertades adquiridas resultan imposibles sin la libertad de arbitrio y, consiguientemente, sin las demás libertades que al hombre le son innatas. Para probarlo, y para demostrar asimismo que no sólo la posesión del libre albedrío humano, sino también su uso, están efectivamente presupuestos en todas las libertades adquiridas, consideremos ante todo el caso en el que la prueba de que ello es así puede resultarnos más difícil. Tal es el caso de la libertad —no propiamente dicha, según luego veremos— que un hombre adquiere cuando ha sido

«puesto en libertad». Lo adquirido de esta manera es, en tanto que así adquirido, algo que un hombre recibe y que, por ende, éste alcanza en una forma pasiva. ¿De qué modo lo así obtenido puede presuponer la posesión, y el uso, del libre albedrío humano en el correspondiente receptor?

El hecho de ser puesto en libertad sólo tiene un sentido pleno en un ser ya dotado de libertad de arbitrio. La libertad en la que un hombre es puesto no es el libre albedrío de ese hombre. No lo es, tanto si por el libre albedrío de un hombre entendemos la libertad de arbitrio de su facultad volitiva, como si entendemos la libertad de arbitrio de los actos directamente ejecutados por esta misma facultad, o la de los actos que ella impera. Lo que se llama *p o n e r* a un hombre en libertad se reduce a *q u i t a r l e* los impedimentos por virtud de los cuales no podía ese hombre ejecutar unos ciertos actos imperables por su propia potencia volitiva. Y ello, sin duda alguna, es bien distinto de

conferirle la capacidad de querer ejercerlos o el efectivo uso de semejante capacidad. Lo realmente adquirido de ese modo es algo que en su beneficiario presupone la aptitud para realizar unas actividades cuya ejecución es ya un uso del libre albedrío humano. Si así no fuese, carecería enteramente de sentido el hacer una distinción entre el poner en libertad a un pájaro enjaulado y el poner en libertad a un hombre preso.

Ahora bien, lo adquirido por quien queda puesto en libertad no es, propiamente hablando, una libertad adquirida. Para que llegue a serlo es necesario que quien lo recibe lo acepte, haciendo uso de su libre arbitrio. Porque, mientras no se da esta aceptación, la pura y simple falta de impedimento para actuar de una manera libre no es realmente ningún poder —no puede serlo porque no cabe que efectivamente lo sea lo que sólo consiste en una falta— y, en consecuencia, no es libertad *sensu p r o p r i o* . Pues aunque no todo poder es libertad, toda libertad es, en cambio, un poder. Y, por su parte, el aceptar (libremente) la situación que consiste en la falta de impedimento para ciertas actividades imperadas, es algo que a quien lo realiza le confiere un verdadero poder, que es también una libertad: la de hacer, o no hacer, lo que en la nueva situación le es ya posible. Por sí sola, esta situación no es suficiente. Cabe tenerla y, sin embargo, ignoraría, en cuyo caso el tenerla es, para su sujeto, exactamente lo mismo que el no tenerla. Y cabe que su sujeto sea consciente de su situación de libertad, pero que por algún motivo no la acepte, de tal modo que entonces no posee el poder de realizar, o de no realizar, las actividades que su «situación de libertad»

le permite.

Las libertades políticas conquistadas por sus beneficiarios son un caso bien evidente de libertades adquiridas en el uso del libre albedrío humano. Pero también las libertades políticas cuyos beneficiarios no las han conquistado presuponen en ellos no sólo la posesión de la libertad de arbitrio, sino asimismo el uso efectivo de él. El sujeto de estas libertades se encuentra, por no ser él quien las gana, en una situación muy semejante —idéntica en lo más sustantivo o decisivo— a la del hombre que ha sido puesto en libertad. Pues realmente le han puesto en libertad quienes han conquistado para él —aunque también para ellos—

las libertades políticas en cuestión. Por tanto, mientras no quiera aceptarlas, es decir, mientras no las asuma libremente, no las está teniendo como auténticas libertades: noson aún unos au-ténticos poderes de los cuales disponga como suyos. No son suyos, si él no quiere que lo sean; y si quiere que lo sean son ya suyos, pese a no ser él quien los

conquista.

La libertad moral es posible tan sólo en tanto que conquistada por su propio sujeto. Ningún hombre puede «poner en libertad moral» a otro hombre. Cabe, indudablemente, que le ayude a tratar de conquistarla, pero esa ayuda, que puede ser muy eficaz, no suple ninguna falta en el uso del libre arbitrio de quien trata de conseguir para sí mismo la libertad moral. La adquisición de las virtudes morales, en las cuales la libertad moral consiste, va teniendo lugar en la ejecución de los actos éticamente rectos, y estos actos son libres en el sentido del libre albedrío humano. Por consiguiente, la adquisición de la libertad moral no estriba en que un hombre llegue a asumir, ejerciendo su libre arbitrio, una «situación de libertad» en la cual él no se ha puesto. Quien le ayuda a adquirir la libertad moral no le pone en esa situación, sino en otra bien diferente, que es la de haber de optar entre seguir, o no seguir, el ejemplo y el consejo que recibe.

* * *

Las libertades adquiridas tienen en común con la libertad de arbitrio el ser una cierta forma de autoposesión humana. En la libertad de arbitrio la autoposesión consiste precisamente en lo que es la faceta positiva de esta clase de libertad: el dominio de nuestra potencia volitiva sobre sus propios actos, tanto según su ejercicio como según su especificación. En la libertad moral el hombre se auto-posee por adquirir el hábito de no someterse a sus pasiones y de trascender (sin excluir) su personal bien privado. Y en las libertades políticas la autoposesión consiste en el poder, que con ellas adquiere el ciudadano, de autodeterminarse en las respectivas materias sin ninguna amenaza de coacción legal y con el amparo de la ley frente a las coacciones ilegales.

A la vista de estos tres modos de autoposeerse el ser humano se advierte que la idea misma del denominador común de todas ellas es el concepto de una *r a t i o análoga* no pura y simplemente metafórica. Esos tres modos son, propiamente hablando, autoposesiones efectivas, y también muy diversas, pero compatibles entre sí. Por tanto, aunque aquella en la que consiste el libre albedrío del hombre es condición de las otras —y, en este sentido, la más radical de ellas—, no es lícito concederle el monopolio de la autoposesión del ser humano. En la medida en que concede ese monopolio al libre arbitrio del hombre no está acertado Zubiri al afirmar: «Lo supremo de la voluntad del hombre es justamente la libertad; aquello que exigitivamente está pedido por su naturaleza, aquello que está posibilitado por su inteligencia, pero también aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad,

es la libertad. Apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad. Vivir es poseerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad. Apoderado de sí mismo lo está el hombre *velis nolis;* no es algo a que el hombre *t e n g a que l l e g a r ,* es algo que constitutivamente el hombre es en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias. En esta forma de apoderamiento en que consiste la libertad y el culmen del hombre, el hombre va trazando (...) la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas»'.

En su momento hemos de ver que otras afirmaciones de

Zubiri son inconciliables con las del texto que acabo de consig-1 Sobre el s e n t i m i e n t o y la volición, ed. cit, pág. 153.

nar. Pero examinemos antes este texto. Prescindamos de la cuestión de las «tendencias inconclusas», por haberla tratado en el Capítulo V. Lo que ahora interesa es la afirmación de que el hombre está apoderado de sí mismo *velis n o l i s* y que esta forma de apoderamiento es el culmen del hombre. Lo primero expresa al mismo tiempo algo verdadero y algo erróneo, y lo segundo expresa algo erróneo, sin que nada verdadero lo acompañe. Lo que es verdad en lo que Zubiri dice sobre el hombre en tanto que, por ser libre, está apoderado de sí mismo *velis n o l i s ,* se limita a la autoposesión correspondiente al libre albedrío humano. Esta autoposesión es algo innato y, por tanto, no es nada a lo que el hombre «tenga que llegar». ¿Mas cómo podría negarse que a su modo, no al modo del libre arbitrio, las virtudes morales confieren a su sujeto una autoposesión que constituye realmente una forma *sui g e n e r i s* de libertad? Y a en Platón aparece la referencia del vicio al esclavo, así como la conexión de la virtud con el hombre que es libre2. En los estoicos el bien supremo es la virtud, por la cual el hombre es dueño de sí mismo, independientemente de los acontecimientos externos y de sus propias pasiones. Estas ideas han permanecido vinculadas a la versión moral de la libertad en el pensamiento antiguo, pero también en el medieval y en el moderno, llegando hasta nuestros días. Y en lo tocante a las libertades políticas, su peculiar carácter de libertades queda explícitamente corrobora-do cuando su falta es vivida como una esclavitud. No hay en esto metáfora ni exageración de ningún tipo en lo concerniente a lo esencial. (Cosa distinta son los habituales aspavientos de las

«demagogias libertarias»).

Poner el «culmen» del hombre en una libertad que *velis n o l i s* tenemos es un error

que, sin ningún punto de verdad, se le desliza ocasionalmente a Zubiri. Es un error porque si fuese la libertad de arbitrio (a la que sin duda se refiere Zubiri) lo más alto en el hombre, el comportamiento moralmente correcto no podría estar por encima —no podría tener mayor valor— que el comportamiento moralmente incorrecto, ya que los dos son *2 Alcibíades,* 135 c 4-7.

libres con libertad de opción. Y que el error en cuestión se desliza ocasionalmente en Zubiri es cosa que hay que pensar si no se echa en olvido el notable conocimiento que de la historia de la filosofía tiene el original pensador, a lo cual debe añadirse que hay en él —y concretamente en el mismo libro citado— otras ideas que no son compatibles con la afirmación del libre albedrío humano como el culmen del hombre. Refiriéndose a una

«amenaza que cae sobre los individuos y sobre la vida pública», dice, en efecto, Zubiri: «A fuerza de habituarse a no ejecutar actos de libertad, se yugula y se seca la libertad, y cuando se la quiere invocar es inoperante»3. La libertad que en los individuos y en la vida pública puede yugularse y secarse no es, desde luego, la libertad de arbitrio. No dejamos de usarla ni siquiera en las omisiones que nos son imputables. Y si el «tener que elegir» es, como con reiteración dice Zubiri, una necesidad en la que el hombre es puesto por sus tendencias inconclusas, no cabe que esa necesidad no se presente mientras estén inconclusas esas tendencias humanas y el hombre esté consciente de sí mismo en cuanto afectado por el «tener que elegir». «Realícese el experimento —observa en otra ocasión Zubiri— de dejarse llevar por las tendencias. Primero, dejarse llevar es un acto de voluntad (...), pero además es irrealizable el dejarse llevar automáticamente. Tendría que colocarme a mí en situaciones psicológicas y somáticas en que no me encontrara en situación de inconclusión (...). Pero esa no es la situación normal en que el hombre se encuentra en la vigilia»4.

Es imposible «habituarse a no ejecutar actos de libertad»5, si por libertad se entiende el libre arbitrio y si se piensa en el hombre que está en la situación de la vigilia y en condiciones normales. A lo que, en cambio, es posible habituarse es a no ejecutar actos de libertad moral o de alguna (o algunas) de las libertades políticas, ni más ni menos que porque también es posible habituarse a ejecutar esos actos, los cuales ciertamente *3 Sobre el s e n t i m i e n t o y la volición,* ed. cit., pág. 148.

4 Op. c i t , pág. 137.

5 Frente a lo que Zubiri sostiene en el citado texto de la pág. 148 de su libro.

presuponen la libertad de arbitrio, pero le añaden otras formas o modos de

autoposesión del ser humano.

La libertad de arbitrio puede quedar en suspenso, como también puede quedar en suspenso la conciencia, pero no puede perderse («yugularse o secarse» por completo), sin que ala vez se extinga en su sujeto la «condición humana», el peculiar ser del hombre. En las pausas o intercadencias de la conciencia humanadlo que deja de darse es el ejercicio, no la capacidad correspondiente. Del mismo modo, cuando la libertad de arbitrio no está siendo ejercida sin que el respectivo sujeto haya dejado de ser, lo que deja de darse es únicamente el ejercicio de esta forma de libertad, no la aptitud, o la capacidad, en la que ella consiste. No cabe decir lo mismo en relación a la libertad moral y a las libertades políticas. Por no ser innatas, el hombre carece de ellas, sin dejar de ser hombre, mientras no las adquiere o cuando las ha perdido. Y también puede suceder que sean tenidas, en tanto que hábitos operativos, de una manera imperfecta y según diversos grados o niveles, cosa imposible, en cambio, para la libertad de opción, por ser ésta una libertad que no consiste en ningún tipo de hábito6.

No es imposible, sino necesario, que las libertades adquiridas tengan valor positivo. En los dos capítulos de esta Tercera Parte se estudiará por separado ese valor en el caso de la libertad moral y en el caso de las libertades políticas. Mas antes conviene ver por qué razón las libertades adquiridas tienen de una manera necesaria un valor positivo. Según dos aspectos bien distintos puede una libertad adquirida ser objeto de examen: como adquirida y como libertad. Veamos separadamente ambos aspectos.

Lo adquirido puede, en cuanto tal, ser positiva o negativamente valioso. No es la índole de adquirido, sino el poseedor o titular de esa índole, lo que positiva o negativamente es valioso.

6 No es que la libre voluntad humana sea incapaz de hábitos operativos, sino que los hábitos operativos de los que es capaz la voluntad humana en cuanto libre son las virtudes morales y los vicios del mismo género, es decir, cualidades que constituyen —o, respectivamente, destruyen o, cuando menos aminoran— la libertad moral.

Cabe adquirir la salud y cabe adquirir la enfermedad; y puede adquirirse el vicio, y también puede adquirirse la virtud; etc. Por tanto, las libertades adquiridas no son, en cuanto adquiridas, positivamente valiosas, pero tampoco negativamente. O dicho de otra manera: no son, en cuanto adquiridas, perfecciones ni imperfecciones. Ni tampoco lo son en tanto que adquiridas libremente. Lo libremente adquirido puede ser una perfección, mas no por adquirido libremente, sino por lo que es en sí lo así adquirido. Y por la

misma causa cabe también que sea una imperfección. (Algo análogo ocurre con lo poseído innatamente. No todo lo innato es bueno, ni es bueno sólo lo innato).

Por el contrario, en tanto que libertades, son positivamente valiosas todas las libertades adquiridas. Todas ellas son perfecciones porque todas son modos de autoposesión del ser humano (según hemos visto arriba) y porque toda autoposesión es perfección. Ya en su más bajo nivel, vivir consiste en autoposeerse, y el vivir es un bien, algo cuyo valor es positivo por ser una perfección, una riqueza o abundancia de entidad, no poseída por los seres que no viven, los cuales son justamente los que no se autoposeen en modo alguno. La planta vive por cuanto se autoposee según el modo, no existente en el mineral, de la capacidad de mantenerse por virtud de la nutrición7. La vida vegetativa es, ante todo, vida nutritiva. Ahora bien, aunque todas las libertades son autoposesiones (formas, por tanto, de vida), no toda autoposesión es libertad. La libertad, cualquiera que sea su forma, es autoposesión de una manera eminente y, por lo mismo, vida en un alto nivel de perfección. Las libertades que el hombre llega a adquirir están en ese nivel. Son, eminen-temente, perfecciones y, por cierto, sobreañadidas a las propias de las libertades innatas. De ahí que su valor sea superior al de éstas, incluso al de la libertad de opción o de albedrío. Realmente se constituyen como libertades más humanas y, digámoslo así, más libres, por cuanto son adquiridas libremente. El libre albedrío humano no es humano en la estricta acepción en que este calificativo se atribuye exclusivamente a lo que procede de 7 Aristóteles: *De A n i m a ,* 416 a 19-21.

nuestra deliberada voluntad. Del mismo modo en que los «actos humanos», por ejecutarse de una manera libre, se distinguen de los simples «actos del hombre», así también las libertades estrictamente humanas difieren de las que sólo pueden denominarse

«libertades del hombre» por cuanto éstas son meramente naturales, mientras que aquéllas son libremente adquiridas. Tan pura y simplemente natural le es al hombre el tener libre albedrío y las demás libertades innatas que éste implica, como al animal irracional el no tenerlas.

CAPÍTULO SEXTO

LA LIBERTAD MORAL

Como en su momento pudo verse1, la libertad calificada de moral es una especie de autodominio adquirido, a diferencia del libre albedrío humano que es innato (exclusivamente natural); y, como quiera que todo autodominarse es un cierto autoposeerse, la libertad moral tiene, según vimos también, el carácter que es propio de una autoposesión adquirida, no innata. Ahora bien, esta especial autoposesión que el hombre puede por sí mismo alcanzar presenta dos facetas o vertientes: por un lado, el dominio o gobierno de las pasiones (un señorío cuyo carácter de autoposesión está fuera de duda, porque es exactamente lo contrario de la servidumbre humana a esas pasiones), y, por otro lado, la elevación al bien común, la cual es otra manera de poseerse a sí mismo, por cuanto en ella el hombre se desprende de las egoístas ataduras que le impiden el ejercicio de las más altas y nobles posibilidades de su facultad de querer.

La diferencia entre estos dos aspectos de la libertad moral, que es ya clara en sí misma, queda corroborada si nos hacemos cargo de que podemos pensar que el primero de ellos esté dado 1 Cap. III, § 3 y última página de la Introducción a la Tercera Parte.

sin que se dé el segundo. No hay, efectivamente, ninguna contradicción en la idea de que, por una parte, un hombre ejerza sobre sus propias pasiones un seguro dominio habitual —adquirido en la reiterada práctica de los actos que dan lugar a las virtudes correspondientes—, mientras que, por otra parte, ese mismo hombre siga atado a su mero interés particular (una situación en la cual consiste justamente la servidumbre o esclavitud del egoísta y que nada tiene que ver con el amor ordenado de sí mismo).

Hay un ejemplo que puede ser bastante útil para ilustrar la diferencia en cuestión. Es cosa bien conocida que el ideal de la virtud se cifraba para el estoico en la ájtá0eia o impasibilidad, *i. e.,* en un completo dominio de las pasiones, prácticamente equivalente, según interpretan algunos, a un efectivo estar exento de ellas. Pues bien, a propósito de ese ideal de la virtud se ha llegado a pensar que su mantenedor, el estoico, es alguien a quien pueden dirigírsele estas ineludibles acusaciones: que «ja-más se olvida de sí mismo», que «el polo de su pensamiento es siempre su propio bien» y que «su gran razón en favor del desprendimiento es que es el único medio de llegar a la paz», o sea, «un móvil puramente egoísta»2.

Mirada exclusivamente desde el punto de vista de lo que cabe llamar la estricta verdad histórico-filosófica, tales acusaciones son ciertamente infundadas y erróneas. De ninguna

manera están basadas en la letra, ni en el espíritu, de las doctrinas morales de la Stoa. Pero, a pesar de ello, resultan útiles porque nos prestan un verdadero servicio: el de hacernos ver la posibilidad de una libertad moral incompleta en un cierto sentido. Tal libertad moral sería, en efecto, incompleta en tanto que esencialmente insuficiente, por no estar en ella incluida la superación del, egoísmo o, lo que es igual, la elevación al bien común. Ello es tan cierto como que, a la inversa, también se ha de decir que resultaría esencialmente insuficiente, incompleta, una libertad moral concebida de tal manera que quedase cifrada en la supe-2 Cf. J. Leclercq: *Les g r a n d e s lignes de la philosophie m o r a l e* (Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1954), chap. VII, 2.

ración del egoísmo, *i. e.* en la elevación al bien común, sin incluir el dominio sobre las pasiones en calidad de señorío indispensable para esta forma de la libertad.

En razón de las consideraciones que acabamos de hacer es patente la conveniencia de organizar el presente capítulo esta-bleciendo en él dos apartados, relativo el primero a la cuestión del «dominio sobre las pasiones», mientras que el segundo se ocupe de la otra vertiente de la libertad moral, es decir, del aspecto en ella constituido como «elevación al bien común».

Sin embargo, antes de examinar por separado cada una de estas distintas y complementarias facetas de la libertad moral, puede ser oportuna la consideración unitaria de esta libertad en

su conjunto. Ello nos hará ver cómo el hablar de «verdadera libertad» tiene realmente sentido y que lo tiene con plenitud de derecho.

Ante todo, ha de registrarse el hecho mismo de la significación habitualmente dada a la fórmula «verdadera libertad» y que llega a hacerse visible en los contextos donde esta expresión se encuentra. A la vista de estos contextos puede lícitamente asegurarse que de la «verdadera libertad» no se habla exclusivamente en la filosofía y la teología cristianas. Así, v. *g r . , A.*

Comte emplea la expresión «libertad verdadera» enlazando la idea de la libertad con la noción del orden: «La libertad verdadera se encuentra, por doquier, como inherente y subordinada al orden, tanto humano como exterior (...). Nuestra mejor libertad consiste en hacer prevalecer, dentro de lo posible, las buenas inclinaciones sobre las malas»3. En la mayor parte de los casos se habla de libertad moral para dar nombre con ella al recto uso del libre albedrío humano, así como también para designar la costumbre, el hábito, de este uso, al cual se califica propiamente de recto en el sentido más fuerte, que es el

pertinente a la moral.

De este modo entendida, la libertad verdadera viene a quedar contrapuesta, explícita o implícitamente, a la «falsa libertad», 3 «La liberté véritable se trouve partout inhérent et subordonnée à l'ordre, tant humain qu'extérieur (...) Motre meilleur liberté consiste à faire autant que possible prévaloir les bons penchants sur les mauvaises», *Catéchisme positiviste,* 4e entretien.

para la cual se usa a menudo como sinónimo el término «libertinaje», que según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua tiene el significado de «desenfreno, inmoralidad en la conducta» y, a veces, «irreligión, impiedad».

Así, pues, mientras el concepto de la verdadera libertad se encuentra vinculado con la noción moral de la virtud, la idea de la falsa libertad aparece ligada esencialmente al concepto moral del vicio. Por tanto, debe en resolución decirse que la «verdadera libertad» es exactamente lo mismo que con el término

«libertad moral» venimos aquí designando (sin que, por supuesto, quiera darse a entender con ello algo que se parezca, ni siquiera remotamente, a que las demás libertades de que venimos hablando deban considerarse como libertades ilusorias, meramente aparentes).

Sin duda, es razonable preguntarse por el motivo que lleva a calificar de verdadera a una forma de libertad, sin que se haga otro tanto con las demás libertades. Evidentemente, ese motivo ha de hallarse en alguna especial característica de la libertad moral, y esa característica, más que simplemente descriptiva, ha de ser valorativa, axiológica, tal como sucede en otros casos: por ejemplo, cuando llamamos «verdadero artista» al artista muy destacado por el mérito de sus obras. Y así el motivo por el cual se llama libertad verdadera a la libertad moral no es otro que la especial relevancia y trascendencia de ésta o, lo que en definitiva es lo mismo, el eminente valor de las virtudes morales, frente al grave contravalor de los vicios diametralmente opuestos a ellas.

A la luz de esta explicación se entiende bien el calificativo de «falsa» en su aplicación a la libertad del libertinaje. Aunque supone un efectivo uso, no un uso fingido o ilusorio, del libre albedrío humano, el libertinaje es cabalmente una forma de esclavitud: la esclavitud o servidumbre a las pasiones y al amor desordenado de sí mismo. Es verdad que, con no poca frecuencia, cuando se habla de libertinaje se piensa más bien en la primera de esas formas de esclavitudes; pero sin duda es también libertinaje —

desenfreno, inmoralidad— la segunda, pues no cabe decir en serio que la exclusiva instalación en el bien de uno mismo, el encerrarse en el propio bien particular, como esencialmente acontece en la actitud egoísta, no es una falta de freno en el amor de sí, constituyendo una auténtica inmoralidad por oponerse de un modo radical a la norma ética de la primacía del bien común, por una parte, y, por otra, al precepto, asimismo ético, de la plenitud del desarrollo de la persona humana.

El examen de los dos puntos que acabo de señalar en la esclavitud al bien privado requiere todavía algunas aclaraciones más pormenorizadas que las efectuadas hasta aquí. Pero sobre ello insistiré, con la necesaria extensión, en el segundo apartado de este mismo Capítulo. Por el momento es más oportuno proseguir sumariamente la consideración iniciada, pero todavía no acabada, del motivo por el que se llama libertad verdadera a la libertad moral.

A la razón ya aducida en las anteriores observaciones puede añadirse otra que con ella tiene en común la posibilidad de aplicarse a los dos aspectos que la libertad moral presenta. Y

esta nueva razón consiste en que la libertad moral es libertad verdadera en el sentido, también, de que en ella el hombre se ajusta a la «verdad de la perfección de su ser». Para la mejor comprensión de la verdad a la que este ajuste se refiere —la verdad de la perfección del ser humano justamente en tanto que humano— son necesarias las dos aclaraciones que siguen: a) No cualquier uso del libre albedrío humano constituye realmente un perfeccionamiento del hombre en tanto que hombre. Pero aunque el uso moralmente incorrecto de nuestro libre albedrío no nos perfecciona en cuanto hombres, el decirlo es insuficiente para expresar la verdad que aquí debe tenerse en cuenta y que estriba en que el uso moralmente reprobable de nuestra humana libertad de albedrío no solamente no nos perfecciona en cuanto hombres, sino que en cuanto hombres nos degrada. Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurre cuando «nos dejamos llevar de las pasiones». Por supuesto, esta forma de comportarnos —si tiene lugar realmente como un dejarnos llevar— es un uso de la libertad humana de elegir, pero es un uso con el cual nos aproximamos —libremente, sin duda, pero tam-bien con degradación por lo elegido — a la conducta del animal irracional.

b) En su modo de comportarse, el animal carente de la facultad de la razón es realmente impulsado por sus propias pasiones, pero no cabe, en cambio, que «se deje llevar» por ellas. En consecuencia, no puede ser lícito sostener que el animal irracional se

degrada en tanto que las pasiones lo dominan en su modo de comportarse. La imposibilidad de que semejante afirmación fuese lícita —verdadera, ajustada a la realidad — es algo tan negativo como el mismo fundamento en que se apoya: el «hecho», sencillamente, de que el animal irracional no está dotado del superior poder que el hombre tiene por su condición misma de hombre y que en él sigue dándose incluso cuando lo ejerce para decidir comportarse «como si» en realidad no lo tuviese.

El animal infrahumano, irracional, actúa de una manera irracional, infrahumana, pero en ningún sentido actúa contra la razón, de un modo antirracional; y no puede actuar así porque carece de la facultad que para ello hace falta. Para poder obrar *c o n t r a r a t i o n e m* se requiere el poder, también, de obrar *secundum r a t i o n e m ,* y ninguna de estas dos posibilidades puede darse en un ser carente de razón. Por eso el animal irracional no se degrada o rebaja. Conduciéndose de un modo irracional no actúa contra la verdad de la perfección de su ser: no desciende desde el nivel de la perfección que le es propia.

c) Muy distinta es la situación en que se encuentra el hombre por virtud de su propio ser específico. Naturalmente (y, por tanto, inevitablemente) instalado —por la posesión, no por el uso, de la razón y de la libertad del albedrío— en un nivel superior al del animal irracional, puede el hombre bestializarse, con un uso incorrecto de su libre poder de optar, comportándose, en efecto, como una bestia gobernada por sus pasiones, sin perder, sin embargo, la condición humana. Lo que entonces le ocurre puede expresarse diciendo que se está dando en él una inversión que es realmente una perversión.

Que se trata de una inversión es cosa bien comprensible porque el dejarse dominar por las pasiones es cabalmente lo inverso de la autoposesión en la que estriba el ser operativamen-te dueño de ellas (es decir, poseerse y no ser por ellas poseído), según la concreta forma de actuar en virtud de un libre decidir.

Y que el dejarse llevar por las pasiones constituye realmente una perversión en la conducta humana —y, por ende, en el mismo hombre como sujeto efectivamente operativo— lo demuestra a su vez el hecho de que, lejos de mantenerse en la verdad de la perfección de su ser —la cual exige que las pasiones humanas se sometan a la razón —, el hombre incurre en la falsedad de tenerse por dueño de sus impulsos irracionales cuando se ha conducido como un siervo de ellos al dejarse llevar por su poder.

d) Hasta aquí la comprobación buscada (la de que con el uso éticamente inconveniente de su libre albedrío el hombre llega a degradarse a sí mismo) ha sido

hecha, en el presente contexto, teniendo tan sólo en cuenta el dejarse llevar de las pasiones. Pero la prueba de la autodegradación del ser humano en su conducta éticamente incorrecta puede también efectuarse, y merece llevarse a cabo, atendiendo a la otra modalidad, ya señalada, de una conducta en la que el hombre falta a la verdad de la perfección de su ser. Esa otra modalidad es la de la falsa libertad del egoísta. (Antes de profundizar en este tema quiero dejar bien claro que el egoísta absoluto, *i. e.,* el que no hace ninguna excepción a su egoísmo, el que nunca se siente solidario ni como tal actúa en ningún momento, es, a mi modo de ver, una absoluta ficción. Por consiguiente, aquí hablo del egoísta en un sentido meramente relativo; compatible, aun en el peor de los casos, con algún altruismo tan ocasional como sincero).

También en la libertad del egoísta existe una esclavitud, siendo esencial en ella el encontrarse unida a la creencia de ser realmente una autoposesión. Claro está que una ilusión de este género es imposible *a r a d i c e* en el animal irracional, y con toda facilidad ello se explica por las mismas razones en virtud de las cuales no es posible en el animal irracional la esclavitud a su propio bien privado. De un modo enteramente inevitable el animal infrahumano está siempre ligado, por el apetito sensible, a su minúsculo bien. No posee la capacidad de trascenderlo, porque carece de la facultad de la razón y del poder de la voluntad, y así no cabe que se degrade o rebaje en la búsqueda de su simple bien propio. Justamente en esta búsqueda se agota la total verdad de su ser en la perspectiva de su operatividad y de las tendencias o inclinaciones correspondientes.

En el hombre, por el contrario, el exclusivo atenimiento al bien propio constituye una efectiva esclavitud porque la voluntad humana, en la que está presupuesta la razón, tiene una libertad trascendental que le da la capacidad para elevarse desde el bien privado al bien común y para integrar, no para negar, en el segundo el primero, instalando así a éste en un nivel superior al que necesariamente le compete en el animal infrahumano.

* * *

Como libertad verdadera en el sentido ya expuesto, la libertad moral no puede identificarse con cualquier «autorrealización» del ser humano, y por ende no es lícito definirla como autorrealización (en general). A todo acto deliberadamente puesto por el hombre ha de reconocérsele el carácter de una autorrealización de su sujeto, sin que para ello haga falta la posesión de las virtudes morales ni tan siquiera la rectitud moral del acto deliberado que en concreto se considere, sin referirlo a ningún comportamiento habitual.

Hay ciertamente un punto de coincidencia entre la libertad moral y la autorrealización

en el más amplio sentido, por supuesto en el caso del ser humano. Negativamente formulado, ese punto de coincidencia está en el hecho de que ni la libertad moral ni la autorrealización son innatas. En términos positivos: ambas cosas son adquiridas o, mejor, pueden adquirirse, y para las dos es necesario el uso, no sólo la posesión, de la libertad de elegir o libre arbitrio. Pero en esto se agota toda la coincidencia efectivamente existente entre la libertad moral y la autorrealización del ser humano por cuanto ésta acontece en la humana conducta libre. Todo ejercicio, correcto o incorrecto moralmente, del libre albedrío del hombre es autorrealización, porque en todo elegir *me* elijo, ya de un modo directo, ya de una manera indirecta. En cambio, no cualquier ejercicio del libre albedrío del hombre es libertad moral, ni contribuye a alcanzarla, ni necesariamente la refleja.

¿Podría, con todo, admitirse la identidad de la libertad moral con la autorrealización si por ésta entendiésemos la que cabría calificar de verdadera, análogamente a como la libertad moral es llamada verdadera libertad?

Manteniendo el paralelismo, la verdadera autorrealización habría de serlo la que cumpliese propiamente el requisito del atenimiento a la verdad de la perfección de nuestro ser. Aunque no sea ilusoria (fingida, sólo pensada), la autorrealización del ser humano deja de merecer la calificación de verdadera si en verdad no perfecciona a su sujeto según las exigencias ideales de su propia índole de hombre. Cuando ello ocurre, no se puede negar que el ser humano se realiza a sí mismo en tanto que a sí mismo se confiere alguna determinación anteriormente no po-seída por él (incluso en el caso en que la determinación que se confiere estribe sólo en «estar siendo ahora el sujeto que así eligió»). Desde un punto de vista exclusivamente psicológico, toda efectiva elección es verdadera autorrealización, tanto si moralmente es correcta como si no lo es. Ahora bien, para poder consistir en libertad moral la autorrealización ha de contar con una característica que desde un punto de vista exclusivamente psicológico no significa nada. Esa característica que la mera psicología no puede tomar en consideración desde su especial punto de vista (aunque pueda atenderla precisamente como ajena a él), y que necesariamente ha de ser poseída por la autorrealización del ser humano para que ésta consista en libertad moral, no es otra cosa que la rectitud moral de la conducta, el atenimiento de ésta a la verdad de la perfección de nuestro ser.

La autorrealización tiene la índole de la libertad moral en todos aquellos casos, y sólo en aquellos casos, en que auténticamente es-una liberación respecto de las pasiones que

bestializan al hombre y respecto de lo que impide la elevación al bier común. Semejante liberación, que es cabalmente el efecto de \z libertad moral, tiene algo que ver con el «dejar de ser un hora bre-masa», pero no puede identificarse con ello si no se toman ciertas precauciones. La más fundamental de estas cautelas, y la única enteramente necesaria para la cuestión que aquí interesa, estriba en la determinación del concepto del «hombre-masa» o, equivalentemente, de lo que es, de un modo más radical, una

«masa de hombres». Según se determine este concepto quedará también establecida la forma en que la «desmasificación» debe, o no debe, ser considerada como «autorrealización» constitu-yente de la verdadera libertad.

Todas las versiones de los conceptos de «hombre-masa» y de «masa de hombres» en las que el criterio determinativo no es de carácter moral son versiones que hacen *a p r i o r i* imposible identificar la autorrealización con la libertad verdadera. Un ejemplo de esas versiones lo suministra Balzac indirectamente (en su *T r a t a d o de la e l e g a n c i a)* cuando expone su idea individua-lista de la distinción y el señorío como atributos de quienes, por ser egregios, dominan a la masa y la desprecian. La noción que en Balzac resulta equivalente a la del hombre-masa es la idea del hombre que no tiene nada de individual por conducirse de la misma forma que cualquier otro hombre que no sea el distinguido, el elegante o egregio, una especie de suprehombre que se permite decir: «yo los salpico, los protejo y los gobierno, y todos ven claramente que los gobierno, los protejo y los salpico».

En la noción balzaciana del hombre egregio como el que desprecia a la masa, a los que «no son como él» —concepto patentemente farisaico— hay una latente inconsecuencia, que asimismo se da en todos los casos en los que el «egregio» se autoafirma acudiendo al recurso de menospreciar a los demás.

Una atenta consideración de este recurso nos hace ver, con toda claridad, que realmente es muy pobre y, en definitiva, contraproducente para el fin que persigue. Quien desprecia a la masa, la necesita para levantarse sobre ella, es decir, para autorrealizarse como egregio. Pero al hacerlo objeto de una actitud des-pectiva, el «egregio» rebaja el pedestal que para él es la masa, y, consiguientemente, se rebaja a sí mismo en la medida en que la infravalora o menosprecia. De donde resulta que su autorrealización se lleva a cabo como autodepreciación.

«En general —así lo he dicho en un breve artículo acerca de la cuestión de quiénes forman parte de la masa—, lo que se entiende por masa es algo informe, un montón

caótico y desordenado. Si esta noción se aplica a la esfera social, la masa se nos presenta como una colección desordenada de hombres, lo cual, moralmente hablando, se produce cuando los miembros de esta colección van cada cual a lo suyo, sin que les ligue una auténtica unidad. Dicho de otra manera: los verdaderos miembros de la masa, cuando se trata de hombres, son en rigor los individualis-tas, los que sólo se buscan a sí mismos. Con ellos no es posible que se integre un conjunto ordenado de personas —lo que de veras se llama una sociedad—, sino tan sólo un montón informe de individuos que nada tienen de egregios porque ninguno sirve a un valor superior que le trascienda»4.

E l *concepto m o r a l* de la autorrealización —el único en el que, según hemos visto, puede ésta identificarse con la libertad moral como libertad verdadera— incluye, sin embargo, una peculiar afirmación de la singularidad del ser humano, una corrobora-ción, en cada caso, del ser propio de cada cual. Ciertamente, no cabe autorrealizarse sin afirmarse a sí mismo en la respectiva singularidad, ya que únicamente *desde* ella, y también *p a r a* ella, se va haciendo cada hombre quien él es en un nivel que supone el de su específica sustancialidad, pero que difiere de éste. Mas de nuevo se ha de advertir que lo que aquí resulta decisivo no es el punto de vista de la mera psicología, ni siquiera, tampoco, el de la ontología. El concepto moral de la autorrealización ha de incluir el enlace moral del yo que elige con el yo elegido, y ese nexo consiste justamente en la responsabilidad que es asumida en calidad de deber. Lo que esto quiere decir es, por tratarse de una responsabilidad así asumida, algo muy distinto de lo que se expresaría si únicamente se afirmara que la autorrealización moral es imposible sin que en cada uno de los casos el respectivo sujeto se considere responsable de ella. Este

«considerarse responsable» es necesario, pero no suficien-4 Cf. «¿Quiénes forman parte de la masa?», incluido en *Sobre el h o m b r e y la sociedad* (Rialp, Madrid 1976), págs. 217-218.

te. Quien se siente a sí mismo responsable, pero enseguida piensa que ello es un efecto ineludible de su propio tempera-mento, está anulando la responsabilidad que se atribuye. En cierto modo la siente, pero de ningún modo la consiente. La toma como una carga de la que inmediatamente se descarga. Y

estaría bien lejos de la autorrealización que es libertad verdadera (en el sentido de la libertad moral) quien al reconocerse responsable se estuviese jactando de ser así superior a los hombres que actúan «impersonalmente», como anónimos miembros de un conjunto (más bien rebaño o manada), donde la sola razón de que cada cual actúe como actúa es

que es eso lo que hacen los demás (lo que «todo el mundo» hace).

La verdadera autorrealización corrobora o confirma la singularidad de su sujeto, como ya arriba se ha dicho, mas ahora puede añadirse que en cada caso impide la caída en el impersonal «se» característico de la «existencia inauténtica» (tal cual Heidegger la describe, inspirado por Kierkegaard). Pero el estar por encima de ese modo de anonimato, o fuera de él, es una exigencia ética, un deber para todo hombre, no un rasgo naturalmente descriptivo de la efectiva originalidad de algunos hombres o de la vanidad de los que quieren que se les tenga —o tenerse, al menos, ellos mismos— por egregios u originales.

§ 1. £1 **dominio sobre las pasiones**

Del supremo valor atribuido por los estoicos al dominio sobre las pasiones dan una clara muestra las siguientes palabras, con las que Epicteto anima a mantener la lucha por el logro de la imperturbabilidad: «¡No te arredres (...)! ¡No dejes que te arrebaten!; el combate es sublime; la empresa es divina; lo que se busca es la realeza, la libertad, la tranquilidad, la imperturbabilidad»5.

5 «MEÍVOV, táXag \a\ **owagjtauris (xéyag ó áycov, fletov TO eoyov,** *vneg* **Paodeíag,** ***V K S Q*** éXeu0**£gíag, imeo sÍQoíag, imeo** átaga^íag», *Dissert.,* Lib. II, cap. 18. 28.

A lo que exhorta Epicteto es a un combate que le parece sublime (u-éyag ó áycov) y a una empresa que califica de divina (@8Íov **TÓ** egyov) en razón del objetivo que persiguen. En este objetivo, que es, en resolución, el señorío sobre las pasiones, se ponen de manifiesto, por un lado, la dignidad de la realeza (|3aaiA**,EÍa)** y la libertad (éA.eu6£QÍa) y, por otro lado, la tranquilidad **(euQOía)** y la imperturbabilidad (áxaga^ía). La dignidad propia de los reyes es así atribuida a quien llega a la libertad, la cual, por tanto, no es el libre albedrío del hombre, sino una libertad que se conquista en un magno combate y que confiere la tranquilidad y el ánimo imperturbable.

Para la exacta comprensión de la doctrina estoica es decisivo advertir que el estoico no se considera poseedor de tan eminentes cualidades, sino que se ve a sí mismo como un hombre que seriamente lucha por conseguirlas. En el empeño puesto en esta lucha reside la grandeza humana del estoico. Por consiguiente, no aciertan a entender el estoicismo quienes ven en sus partidarios unos hombres tan orgullosos, tan «poseídos de sí mismos», que se tienen por más que hombres. Ciertamente, el estoico busca la autoposesión; pero justo porque la busca, piensa que no la tiene. Lo que tiene el estoico

es el deseo, y la esforzada esperanza, de llegar a adquirirla, o de acercarse a ella.

Tal es la forma en que la libertad moral aparece en el pensamiento estoico: como un dominio —buscado— sobre las pasiones, es decir, sobre lo que causa, si no está dominado, la miseria del hombre y le hace infeliz ***(xákag).***

El ideal de la imperturbabilidad ofrece un inmediato aspecto negativo. La á t a g a ^ í a , es la falta de perturbación (la carencia de ***xaQa%f*** de agitación o inquietud). Y este mismo aspecto inmediatamente negativo se presenta en la cotáSeía, la carencia o falta de pasiones. Realmente, la **áTCtoac**]ía y la ***ánáQeía*** son dos nombres distintos para una y la misma cualidad inmediatamente negativa, la cual es, en resolución, de una manera mediata, una cualidad positiva: señorío, libertad. Haciendo uso de una terminología de nuestra época, puede decirse, con innegable exactitud, que la libertad moral del estoicismo es, en su inmediata faceta negativa, simple «libertad de», constituida, no obstante, como un medio al servicio del positivo ser de la autoposesión (con lo cual, en tanto que constituida como un medio, esa

«libertad de» es simultáneamente una «libertad para»). El enlace de ambas facetas, la positiva y la negativa, estuvo ya dado en el «poseo, pero no estoy poseído» **(EXÜ),** *a k V o v v t* **exo^iai)** de Aristipo de Cirene, precursor de los estoicos en este punto, aunque tan distinto de ellos en el resto de su doctrina. La presencia en Aristipo de un firme concepto de la libertad interna (que, por supuesto, no es un estar libre de contingencias procedentes del exterior) ha sido subrayada con acierto por F.

Überweg, quien atribuye al filósofo cirenaico el mantenerse con interna libertad por encima del placer, a pesar de todo su hedonismo6.

El mismo explícito enlace de las dos facetas (la positiva y la negativa) de la libertad moral se encuentra en el siguiente pasaje de San Ambrosio, muy similar, en parte, al de Epicteto: «Todo el que somete su propio cuerpo, y con el conveniente vigor impide, como rector de sí mismo, que su alma sea perturbada por las pasiones de aquél, merece el nombre de rey por mode-rarse con cierta regia potestad; sabe que se rige y que es dueño de sí; no está atado a la culpa como un cautivo, ni es llevado al vicio como un imprudente»7.

La idea de la imperturbabilidad vuelve a encontrarse aquí, pero expresamente referida a las pasiones y éstas, a su vez, al cuerpo. Y también reaparece el concepto de la realeza y de su potestad, así como la noción de la libertad *(non captivus).* E l dominio sobre las pasiones es, en este texto, un dominio sobre el cuerpo propio y consiste precisamente en

impedir que las pasiones de éste lleguen a turbar el alma. Como rector de sí 6 «Bei allem Hedonismus, steht er doch, *m i t i n n e r e r F r e i h e i t über dem Ge-nüsse», G r u n d r i s s der Gesch. der P h i l o s* . I (B. Schwabel Verlag, Basel 1953), pág.

176.

7 «Quicumque proprium corpus subegerit, nec eius passiorìirjus turbari ani-marli suam rector sui congrua vivacitate permiserit, is bene regia quadam potestate se cohibens rex dicitur; quod regere se noverit, et arbiter sui iuris sit; non captivus trabatur in culpam, nec praeceps feratur in vitium», *I n Psalmum CXVIII Expositio* 14, 30 (Patrología, Migne, 15, 1403 A).

mismo tiene el hombre la fuerza, el vigor suficiente, para impedir la turbación del alma por la pasión del cuerpo. Hay en ello una coincidencia, aunque sólo parcial, con la doctrina de las pasiones que Santo Tomás mantiene y que en su germen está en San Juan Damasceno. Ese punto de coincidencia viene dado por el carácter somático de las pasiones, mantenido por San Juan Damasceno en su célebre definición de la pasión: «movimiento apetitivo de la potencia sensible, procedente de la ima-ginación de un bien o un mal»8. Es éste un concepto de la pasión como algo psicosomático, no meramente corpóreo, ya que el apetito sensible es facultad también anímica y no sólo orgánica.

Otro punto de coincidencia, también parcial, entre el citado texto de San Ambrosio y la que habría de ser la doctrina de Santo Tomás sobre las pasiones, lo constituye la idea de que los movimientos pasionales son moderados o gobernados, no excluidos, por la regia potestad *(regia quadam potestate se c o h i -*

bens) del hombre que no permite la turbación de su alma en virtud de esas emociones. La coincidencia es solamente parcial porque en el pasaje de San Ambrosio lo moderado o gobernado es el cuerpo del hombre que se rige a sí mismo, no el apetito sensible de ese hombre. Lo que el rey de sí mismo impide es que su alma quede perturbada por unas pasiones corpóreas, no que unas pasiones psicosomáticas se adueñen de él.

Lógicamente, el concepto de la libertad moral en su dimensión de dominio sobre las pasiones depende, en muy buena parte, de lo que se entienda por «pasión». Los estoicos nombran con este término, por lo general, a todo estado o movimiento del ánimo que es un desorden por no someterse a la razón.

JTáOn, :tá9r|**U**.a y rtáBog, en contextos éticos, tienen casi siempre esa significación peyorativa cuando los estoicos los usan.

Un eco de ese sentido se encuentra en una de las acepciones que el Diccionario de la

Real Academia de la Lengua registra en el uso del término «pasión»: «cualquier afecto desordenado del ánimo». La falta de sometimiento a la razón, así atribuida en 8 «(...) motus appetitivus virtutis sensilis ex imaginatione boni vel mali», *De f i d e orthodoxa* **II,** c. 22.

general por los estoicos a las pasiones, justifica el hecho de que éstas sean consideradas, independientemente de su conexión con el cuerpo, como morbos o enfermedades y, en todo caso, como «perturbaciones»9. Entendidas de esta manera, las pasiones no pueden ser dominadas, nada más que por exclusión, siendo, en definitiva, un contrasentido ético el pretender «mo-derarlas» o someterlas de algún modo a la facultad racional.

La idea que del estoicismo se hace Kant está en esa misma línea. *«El e s t o i c i s m o* como principio de la dietética *(sustine et a b s t i n e)* pertenece a la *filosofía* práctica no sólo como *teoría de la v i r t u d ,* sino también como *técnica médica.* Esta es filosófica cuando determina la forma de vivir usando únicamente la fuerza, que la razón tiene en el hombre, de dominar sus sentimientos sensibles mediante un principio fundamental que él se da a sí mismo»10. La afirmación por Kant del aspecto médico (concretamente, dietético) del estoicismo hace patente que para el filósofo alemán los que él llama «sentimientos sensibles» *(sinnliche Gefühle),* y que corresponden a las pasiones de los estoicos, son enfermedades del ánimo. Ya antes, tras haberse referido a la dietética como el arte *de i m p e d i r* las enfermedades *(Kunst, K r a n k h e i t e n a b z u h a l t e n) 1 1* , Kant había llamado enfermizos a esos mismos sentimientos sensibles; precisamente la Tercera Sección de «La disputa de las Facultades» se inicia con este título: «Sobre la fuerza del ánimo para sobreponerse a sus sentimientos enfermizos, valiéndose únicamente de un firme propósito»12.

La dietética filosófica, de la que habla Kant pensando en el estoicismo, es así una técnica al servicio de lo que aquí viene 9 Así, por ejemplo, en Cicerón: *III Tuscul. quaest,* cap. 4.

1 0 «Der *S t o i c i s m* als Princip der Diäthetik *{sustine et abstine)* gehört also nicht bloss zur praktischen *Philosophie* als *Tugendlehre,* sondern auch zu ihr als *Heilkunde* — Diese ist alsdann *philosophisch,* wenn bloss die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnliche Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt», *D e r Streit, der Fakultäten* Ak VII, Ss. 100-101.

11 Op. c i t . , S . 98.

12 «Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaf-ten Gefühle Meister zu sein», *Op. cit.,* S 97.

llamándose la libertad moral en su vertiente de señorío o dominio sobre las pasiones. Kant piensa en este punto exactamente como un estoico. Para él, la pasión es «una inclinación que excluye el dominio de sí mismo»13. «Las pasiones son gangrenas para la razón práctica pura y, en la mayor parte de los casos, no tienen curación, porque el enfermo no quiere ser curado y se sustrae al dominio del principio fundamental, que es lo único que podría lograrlo»14, y poco después añade Kant que «sin ninguna excepción son *malas»15*. Naturalmente, si en la mayor parte de los casos no admiten curación, el único dominio que sobre ellas cabe tener en todas esas ocasiones no puede ser otro que el consistente en prevenirlas, en impedir que se presenten, y tal es la función de la dietética estoica.

En algún momento Kant parece ir más allá del estoicismo, como si éste se le quedase corto; y así llega a decir que «incluso algunos filósofos, hasta los más austeros de todos, los estoicos, han introducido *el f e r v o r m o r a l* en vez de una serena, pero sabia, disciplina de las costumbres»16. Sin embargo, este reproche de Kant al estoicismo resulta perfectamente congruente con el espíritu estoico, que es el de la **cutá8Eia,** considerada por Kant como un principio irreprochable y sublime: «El principio de la impasibilidad: a saber, que el sabio no ha de estar nunca sometido a la emoción, ni siquiera por la compasión de los males de su mejor amigo, es un principio moral, enteramente recto y sublime, de la escuela estoica, pues el afecto ciega (en mayor o menor medida)»17.

13 «(...) eine Neigung (...), die die Herrschaft über sich selbst ausschliesst», *Die R e l i g i o n innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* Ak VI, S 29, en nota.

14 «Leidenschaften sind Krebschäden für die reine praktische Vernunft und mehrentheils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch dieses allein geschehen könnte», *Anthropologie in p r a g m a t i s c h e r Hinsicht* Ak VII, S. 266.

15 «(...) ohne Ausnahme *böse», Op. e i l ,* S. 267.

16 «(...) haben selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, *moralische Schwärmerei* statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten einge-führt», *K r i t i k der p r a k t i s c h e n Vernunft* Ak V, S. 86.

17 «Das Prinzip der Apathie: dass nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht

in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; Como dominio sobre las pasiones, la libertad moral no podría por menos de constituir un ideal impracticable, un objetivo ético imposible, si hubiese de consistir en un absoluto no tenerlas. La ájtáSeía sería el nombre de una situación sobrehu-mana, si su sentido fuese el de una plena exención de pasiones y hasta de afectos. En una palabra: la libertad-moral resultaría inalcanzable si hubiese que concebirla, en uno de sus aspectos, como un puro encontrarse libre de toda pasión y emoción. Mas no es preciso concebirla así para que efectivamente haga posible una libertad sobreañadida al libre albedrío humano y conquistada en el uso moralmente recto de él. Aunque en su lenguaje los estoicos —y, junto a ellos, Kant— pueden dar en ocasiones la impresión de que tienen por meta una inhumana impasibilidad, lo que hay de veras en su ideario ético es la búsqueda de una impasibilidad (ecuanimidad, serenidad) humanamente asequi-ble: no imposible, sino difícil, esforzada en su logro. Sólo así puede comprenderse una «pareínesis» como la que hemos visto en Epicteto y reproducida, a su manera, en el citado texto de San Ambrosio. Ni el pensador estoico ni el cristiano exhortan a suprimir toda pasión, sino a esforzarse por conseguir su dominio. Sin subditos, la majestad del rey ***(fiaoikEÍa*** en Epicteto,

«regia potestas» en San Ambrosio) no puede ser ejercida; y el ser rey de sí mismo es imposible en quien no tiene en sí mismo absolutamente nada que regir.

* * *

¿En qué estriba concretamente el dominio o rectoría sobre las pasiones? Por supuesto, no puede consistir en lo que, tal vez irónicamente, atribuye Cicerón al «sabio» cuando de él dice que

«nada opina, de nada se arrepiente, en nada se engaña, ni cambia nunca de plan»18. No cabe tomar en serio ni tan siquiera el abstenerse de opinar (en todas las ocasiones), aun subrayando denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind», *Anthropologie in p r a g m a t i s -*

cher H i n s i c h t Ak VII, S. 253.

18 «Sapientem nihil opinan, nullius rei poenitere, nulla in re falli, sententiam mutare unquam», *Pro M u r . ,* 61.

en el opinar su constitutiva referencia a cosas discutibles, no enteramente seguras, y que por tanto son afirmadas, o negadas, con algún temor de equivocarse. La pretensión

de no opinar en

ningún caso, para así estar ***s i e m p r e s e g u r o*** de no cometer ningún error, es cosa antinatural en el hombre y que, en consecuencia, no puede constituir un factor o elemento de una posible «sabi-duría humana». Y si «de sabios es el cambiar de opinión», los demás requisitos de la enumeración ciceroniana no pueden dejar de resultar contraproducentes, como no sea que el sabio al cual esos requisitos se refieren sea un sabio enteramente sobre-humano. Ello no obstante, hay un aspecto humano, aunque moralmente negativo, en la ***pretensión*** de una absoluta ***£Ko%r***

según la forma en que Pirrón y los escépticos antiguos la pro-ponen con el fin de obtener la felicidad consistente en un ánimo imperturbable. De un modo muy esquemático, pero con pleno acierto, expone esa actitud escéptica J. Maréchal: «El secreto de la felicidad (...) está en la suspensión de todo juicio sobre el fondo de las cosas. No digamos nunca ***esto es,*** sino ***esto p a r e c e .***

De esta forma lograremos la ataraxia»19.

Es verdad que el sabio descrito por Cicerón no solamente no diría «esto es», sino que tampoco afirmaría «esto parece», puesto que debería no opinar nada; pero hay, sin embargo, una clara semejanza entre el sabio descrito por Cicerón y el que pretende la **éjroxn** del escéptico: ambos tienden con ésta a la ataraxia. El aspecto moralmente negativo de semejante actitud ha sido puesto de relieve, en una forma ejemplarmente gráfica, por M. Blondel: «Cuando el diletante se escabulle entre los dedos de piedra de todos los ídolos es que tiene otro culto, la autolatría; de tanto mirar desde la altura de la estrella Sirio, todo le resulta exiguo y mezquino, todo en todos; lo único grande que para él sigue habiendo es el amor propio de uno solo, ***y o . . .*** Así, la misma noluntad disimula un fin subjetivo. No querer nada es negarse a todo objetivo, para reservarse por

" «Le secret du bonheur (...) c'est la suspension de tout jugement sur le fond des choses, c'est ****è7ZO%i***. Ne disons jamais: *cela est;* mais: *cela semble.* Nous obtiendrons ainsi l'ataraxie», *L e p o i n t de départ de la métaphysique,* Cahier I (Desclée de Brouwer, Paris 1964), pág. 36.

completo y prohibirse toda entrega, todo sacrificio y toda ab-negación»20.

Quizá este texto sorprenda en el presente contexto, pues Blondel habla aquí del no-querer, sin referirse en modo alguno al no-juzgar. Pero existe una clara relación entre la noluntad y la **éjtoxn** una relación que está en el fondo de las varias modalidades del escepticismo antiguo (el cual tiene en común con la doctrina estoica el ideal del ánimo

imperturbable). Ese nexo se echa de ver cuando se repara en que toda volición presupone una afirmación (la del positivo valor de lo querido), de tal modo, por tanto, que para poder permanecer indiferente es necesario el abstenerse de afirmar: vale decir, el mantenerse en la **éjtoxn,** de todo juicio de valor y, en definitiva, de todo juicio, pues no hay ninguno que no represente de una manera implícita una afirmación del valor —*i. e.,* de la validez— de la respectiva verdad. Naturalmente, la absoluta **éjcoxn,** es un imposible, y en la práctica se trata, por consiguiente, de afirmar lo menos posible para lograr, ya que no la plenitud de la ataraxia, al menos lo que más se le parezca.

Hay, sin duda, una insalvable diferencia entre la é j i o ^ de los escépticos y el imperativo estoico *ávéypv* xal ***á7té%ov (sustine et o b s t i n e) ,*** pero igualmente es claro el paralelismo entre ambas cosas. La ércoxrj es el recurso dietético del escepticismo, la higiene que éste propone para evitar toda perturbación o trastorno del ánimo. Y, por su parte, el estoicismo también propone una higiene, pero ésta va directamente referida al trastorno o perturbación en que las pasiones consisten. El señorío sobre las pasiones estriba para el estoico en conseguir con su voluntad que no aparezcan. Ello es, sin duda, lo que «la letra» de la doctrina estoica parece querer decir. Ahora bien, 20 «Quand le dilettante glisse entre les doigts de pierre de toutes les idoles, c'est qu'il a un autre culte, l'autolatrie; à tout regarder du haut de l'étoile Sirius, tout lui devient exigu et mesquin, tout en tous; il ne reste de grand que l'amour propre d'un seul, *m o i* . . . Ainsi, la nolonté elle même dissimule une fin subjective.

Ne rien vouloir, c'est se refuser à tout objet, afin de se reserver tout entier et de s'interdire tout don, tout dévouement et toute abnégation», *L ' a c t i o n* (Paris 1893), pâg. 16.

para poder calificar de impracticable a lo que propone esta doctrina, sería preciso, si tal calificación hubiera de ser tomada de una manera absoluta, que realmente fuese absoluta la imposibilidad de lograr con la voluntad que las pasiones lleguen a presentarse. Pero es el caso que no hay tal absoluta imposibilidad, análogamente a como tampoco hay una imposibilidad absoluta de impedir voluntariamente que las enfermedades corpó-

reas aparezcan; de lo contrario, toda la higiene del cuerpo sería inútil.

Imposible absolutamente es, sin duda, la evitación voluntaria de *a l g u n a s* enfermedades del cuerpo y de *a l g u n a s* pasiones (los estoicos las llaman también enfermedades, vooiífiata) del alma. Por muchas precauciones que tomemos, no es posible evitar que mientras dormimos se despierten en nuestro ánimo pasiones no

dominables porque el uso de nuestra razón está impedido o muy fuertemente obstaculizado. E incluso en la vigilia puede ciertamente acontecer que una grave perturbación de carácter somático tenga un reflejo psíquico (en la imagina-ción y en el apetito sensible) de tal intensidad que haga imposible el uso de la razón para contrarrestarlo o extinguirlo. Evidentemente, las pasiones así surgidas no pueden ser dominadas.

Pero cabe también otra manera de que surjan pasiones no dominables, y esa manera consiste en la voluntaria posición de algún estado —v. *g r . ,* el de la embriaguez— en el que no es posible dominar las pasiones. Pues bien, así como cabe el ponerse voluntariamente en ese estado, también cabe la voluntaria evitación de llegar a ponerse en él. Dicho con otros términos: para las pasiones no dominables una vez que aparecen, pero voluntarias *in c a u s a ,* también cabe un dominio *in c a u s a ,* que evita su aparición. Este dominio se ejerce con la libre decisión de no poner los factores determinantes de que tales pasiones surjan, y aquí se habrá de entender por «factores determinantes» no sólo los que lo son con entera seguridad, sino asimismo los que pueden serlo de una manera probable. «Quien huye de la ocasión, quita el peligro» es un consejo en el que la prudencia se comporta como higiene del alma y que, *m u t a -*

tis m u t a n d i s , también se aplica en el ámbito de la higiene del cuerpo.

La deliberada omisión de lo que produce —o puede probablemente producir— pasiones incoercibles es el cumplimiento del *o b s t i n e ,* la efectiva EJEOXT), que nos confiere el dominio sobre las pasiones de las que podemos ser cómplices en su génesis. Y

de las pasiones ya presentes se ha de decir, a su vez, que no todas ellas se presentan como enteramente irresistibles. Aunque siempre inclinan el ánimo en una determinada dirección, no siempre impiden que el entendimiento y la voluntad actúen.

Incluso cabe que una pasión aparezca como por un reflejo o redundancia, en el apetito sensorial, de un libre acto de volición, y, si ese acto es moralmente bueno, es también moralmente buena la pasión que de él surge, y si el acto en cuestión es moralmente malo, es también moralmente mala la pasión que por redundancia le subsigue. En ambos casos se trata de una pasión que, en vez de haber impedido o perturbado el uso del entendimiento, es un efecto secundario, un subefecto, de la realidad de ese uso. En consecuencia, la iteración de las pasiones de ese modo surgidas no produce ninguna esclavitud o servidumbre. Cuando son moralmente malas no producen, sino que simplemente expresan, en el apetito sensible, la esclavitud o servidumbre que

suponen en quien realiza los actos de los cuales proceden. Y cuando son moralmente buenas, su iteración no engendra una efectiva libertad moral; se limita a reflejar la ya existente, en el respectivo sujeto, por obra de su conducta éticamente recta.

De un modo formal y propio, el dominio del hombre sobre sus propias pasiones tiene su origen en los libres actos de la voluntad que hacen que la atención se separe de lo que provoca la pasión, y así el entendimiento se desprende de la atadura que ésta pone a su uso. Santo Tomás lo explica así: «supuesto (...) que la razón esté atada por la pasión, es inevitable que a ello siga una elección desviada; pero está en el poder de la voluntad el rechazar esa atadura. (...) Pues la razón queda atada por la vehemente aplicación de la atención al acto del apetito sensitivo (...). Ahora bien, aplicar, o no aplicar, la atención a algo es cosa que está en el poder de la voluntad. Por consiguiente, está en el poder de la voluntad el excluir la atadura de la razón»21.

Este poder que sobre las pasiones ya presentes tiene la voluntad es indirecto, pues no se ejerce de una manera directa sobre esas mismas pasiones, sino sobre la atención a aquello que las provoca. Y, por otro lado, es un poder donde ya no se da el paralelismo, hasta aquí señalado, entre las pasiones del alma y las enfermedades del cuerpo. Estas últimas no se extinguen por la aplicación de la atención a algo distinto de ellas (como tampoco exigen, para mantenerse, el estar siendo .objeto de atención, ni tienen necesidad alguna de ella para su propia génesis).

Esto no significa que el hombre no posea ningún dominio sobre su cuerpo enfermo, de tal modo que sólo sea un esclavo de él en caso de enfermedad. También de un modo indirecto, y ejerciendo su libre arbitrio, puede el hombre hacer algo —aunque no siempre — por salir de la enfermedad o por aliviarla, haciendo uso de los correspondientes medios materiales. Sin embargo, este parcial dominio que el hombre tiene sobre su cuerpo enfermo y el que también posee sobre su cuerpo sano es inferior al que le pertenece respecto de las pasiones del apetito sensible.

Ahora bien, la libertad de cada uno de los actos con los que el hombre interviene en sus pasiones es la libertad de opción o de albedrío, no propiamente la libertad moral, ni un aspecto o dimensión de ella. El libre albedrío humano puede intervenir de dos maneras en la pasión ya presente (cuando ésta no llega al punto de impedir que la razón actúe): o bien consintiendo en ella, o bien desviando de ella la atención para así aminorarla o excluirla. En el primer caso es evidente no sólo que no se trata de libertad moral, sino que se trata de algo que se le opone; y en el segundo caso el acto que se

realiza contribuye a la adquisición de la libertad moral o a consolidarla y aumentarla, mas 21 «(...) supposito (...) quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repeliere. (...) ratio ligatur ex hoc, quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi (...). Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat», *D e Malo,* q. 3, a. 10.

no es esa misma libertad, no consiste realmente en ella, dado que un acto no es ninguna virtud, mientras que, en cambio, la libertad moral es el estado que consiste en la posesión de las virtudes morales. El valor de la libertad moral es cabalmente el que la posesión de las virtudes morales da al hombre precisamente en cuanto hombre, es decir, dotándole de los hábitos merced a los cuales esté inclinado a obrar en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad constitutiva. El habitual, no meramente eventual, dominio del hombre sobre sus pasiones no tiene todo el valor que la libertad moral posee, pero sí el de una parte suya: concretamente el valor de las virtudes morales de la templanza y de la fortaleza, así como el de la aplicación de la prudencia (que por la facultad en que radica es virtud intelectual, pero que por la materia que regula es, a su modo, una virtud moral) a los objetos propios de estas virtudes.

Finalmente, aunque la templanza y la fortaleza no tienen el peculiar valor de la justicia, contribuyen a su efectiva posesión de una manera indirecta y negativa: eliminando los impedimentos con que la falta de moderación en las pasiones del apetito sensible perturba o hace irrealizables los actos mediante los cuales la virtud de la justicia se adquiere o se conserva o se perfecciona.

§ 2. La elevación al bien común

No es históricamente exacto el juicio de J. Leclercq —ya mencionado al comienzo de este mismo Capítulo—, según el cual el estoico piensa sólo en sí mismo, siendo, en resolución, un egoísta. Hay suficientes y sobradas pruebas de que esta descalificación global del estoicismo no responde a las enseñanzas de quienes lo profesaron, tanto en su época originaria como asimismo en la última. De ahí que con pleno acierto haya escrito F. Copleston, hablando inicialmente del cosmopolitismo de los más destacados representantes de la Stoa antigua: «La división de la humanidad en naciones hostiles entre sí es un absurdo: el sabio es ciudadano, no de este o de aquel Estado particular, sino del mundo. Partiendo de esta base, sigúese que todos los hombres tienen derecho a

nuestra benevolencia (...) y que hasta los enemigos tienen derecho a nuestro perdón y a nuestra compasión. (...) Dicho de otra manera: el ideal ético se alcanza cuando amamos a todos los hombres (...), o sea, cuando nuestro amor propio abarca con igual intensidad todo cuanto está relacionado conmigo, incluida la humanidad en su sentido más amplio»22—

El enlace del amor a sí mismo con el amor al otro está inequí-

vocamente formulado por Séneca23, y Marco Aurelio pide para el sabio el amor a Dios y a los hombres24.

Independientemente de la ética de la Stoa, el concepto de la libertad moral no está completo si no queda incluida en él, cuando menos de un modo implícito, la idea de la elevación al bien común. Para los efectos de una axiología de la libertad en todas sus dimensiones cardinales, no es suficiente que la idea de la elevación al bien común esté sólo aludida o que se la tenga en cuenta únicamente como algo que se halla implícito en el mismo concepto de la libertad moral, donde viene a enlazarse con la noción del dominio sobre las propias pasiones. Así, pues, el examen de lo que vengo designando con la fórmula «elevación al bien común» es aquí imprescindible por la misma razón por la que ha sido atendida en sus puntos fundamentales la otra vertiente de la libertad moral, es decir, para que la idea de esta libertad no quede sólo esbozada, y así resulte posible determinar su valor de una manera analítica.

Ante todo, entiendo por «elevación al bien común» lo mismo que habitualmente se conoce como «subordinación» a este bien, y el motivo de que prefiera hablar de elevación está en el hecho de que el hombre no se rebaja, sino que se enaltece, en su libre tender al bien común. Este libre tender puede llevar consigo la necesidad de hacer frente a algunas contrariedades, molestias y privaciones de carácter más o menos oneroso —e *22 Historia de la filosofía* I (Ed. Ariel, Barcelona-Caracas-México 1980), pág. 397.— No cito el original inglés por no haber podido encontrarlo hasta este momento.

2 3 «Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere», *De vita b e a t a ,* 24, 3.

24 Meditac. IX, 42.

incluso a serias renuncias—, pero nunca irá en perjuicio del bien más esencial de su sujeto, porque *i n c l u y e* este bien y lo *d i l a t a ,* sacándolo de la estrechez del egoísmo. Preferir el bien privado al bien común es, indudablemente, un acto de libertad en la acepción del libre albedrío del hombre, pero también en esa misma acepción es un

acto de libertad el preferir el bien común al bien privado justamente en cuanto privado. Todo acto de preferir es, evidentemente, un acto de libertad en la acepción del libre albedrío del hombre, pero no en el sentido de la libertad moral. Ésta exige que la voluntad se abra y eleve al más alto nivel de las posibilidades que le atañen, y esa apertura, que a la vez es elevación, no puede tener lugar sin la superación del egoísmo.

El horizonte dentro del cual se mueve la voluntad egoísta es máximamente angosto, el más estrecho que cabe para una facultad apetitiva constitutivamente abierta, en virtud de su libertad trascendental, a cualquier bien: al más ancho y al más extremosamente reducido, al más eminente y al más bajo. En consecuencia, la voluntad egoísta, aunque sin duda escoge de una manera libre, escoge libremente lo peor, lo cual implica un oscureci-miento en la facultad intelectiva, una falta de luz, compatible realmente con el uso del libre albedrío humano (un mal uso no deja de ser un uso), pero no compatible en forma alguna con la libertad moral. Y si lo que ciega u oscurece al entendimiento es la pasión, ha de admitirse que es una pasión el egoísmo, no de una manera metafórica, sino de un modo propio, aunque no unívoco, sino análogo, respecto de las pasiones del apetito sensible.

La superioridad del bien común sobre el particular o privado es real, ontológica, y, en consecuencia, no tiene nada que ver con las actitudes psicológicas que respecto de uno y otro bien puedan de hecho tomarse. El carácter, digámoslo así, extrapsi-cológico de la superioridad del bien común se echa de ver fácilmente al advertir la posibilidad de considerar el bien común como un medio dirigido a obtener un provecho particular.

«Para ser egoísta no hace falta tener tanta ceguera que se deje de ver el bien común como un requisito o condición para la posibilidad del bien privado. Antes por el contrario, lo que mejor define al egoísta es que ve el bien común únicamente como un simple recurso o instrumento para que su bien privado sea posible. Y ello es cosa que puede suceder incluso cuando el bien privado que se busca no da ninguna ventaja sobre los demás hombres. Para ser egoísta basta con ordenar el bien común al respectivo y propio bien privado»25. Incluso reconociendo la superioridad que en sí y para nosotros tiene el bien común, cabe elegirlo «privativamente», según el modo de un bien particular. Así lo ha denunciado C. de Köninck: «El bien común es en sí y para nosotros más amable que el bien privado.

Pero podría quedar un equívoco; porque se puede amar el bien común de dos maneras. Se le puede amar para poseerlo, y se le puede amar para su conservación y

difusión. Se podría decir, en efecto: Yo prefiero el bien común, porque su posesión es para mí un bien más grande. Pero esto no es un amor al bien común en cuanto bien común; es un amor que mira al bien común bajo la razón de bien privado, que identifica el bien común con el bien de la persona singular tomado como tal»26.

Para comprender exactamente el sentido en que la elevación al bien común es uno de los aspectos de la libertad moral, se requiere una nítida distinción entre la actitud psicológica, subjetiva, que *de hecho* cabe tomar ante él, y la *e x i g i d a* por su valor intrínseco. También es subjetiva, ciertamente, esta segunda actitud, pero no meramente subjetiva. Como toda actitud, implica una subjetividad, sin la cual no sería posible; pero en tanto que es una actitud exigida por el valor intrínseco (objetivo) del bien común, no cabe considerarla como subjetiva simplemente. Entre las varias cosas que esto quiere decir, la de mayor relieve consiste en que la elevación al bien común, aunque supone un uso de la libertad de arbitrio, es valiosa, no en virtud de la libertad que así posee, sino por el valor que corresponde y pertenece al bien común de una manera intrínseca. Si así no 2 5 Véase mi libro *Economía y libertad,* ed. cit, pág. 373.

26 De la primacía del bien común contra los personalistas (Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1952), págs. 37-38.

fuese, la actitud egoísta (incluso la que admite el bien común, pero sólo en tanto que medio para conseguir el bien privado) y la superación del egoísmo tendrían el mismo valor, y entonces la elevación al bien común no podría ser un aspecto de la libertad moral, sino una de las dos distintas opciones que la libertad de arbitrio hace posibles y ninguna de las cuales sería más libre ni más valiosa que la otra.

La tesis, expresamente formulada por Aristóteles, en favor de la elección del bien común, presupone indudablemente la libertad (de arbitrio) de esa misma elección y el superior valor que a este bien corresponde, pero no se refiere a ninguna de esas dos cosas, sino a la superioridad de la opción por el bien común cuando algo uno y lo mismo puede servir para lograr este bien o para conseguir un bien privado, meramente particular. «Si una y la misma cosa es un bien para un solo hombre y para la ciudad, manifiestamente es mejor y más perfecto el procurar y defender el bien de la ciudad. Pues aunque asimismo merece ser querido lo bueno para uno solo, es más noble y divino, sin embargo, el querer lo bueno para un pueblo y para las ciudades»27. El comentario de Santo Tomás a esta tesis aristotélica no introduce ningún matiz de especial interés, salvo la aclaración de que el calificativo «más divino», aplicado a la búsqueda y

el mantenimiento del bien común, se justifica por la mayor semejanza con Dios, que es la causa última de todos los bienes28. Patentemente, lo que así tiene Santo Tomás por más divino —más semejante a Dios— no es el bien común, sino el procurarlo y mantenerlo, aunque ello implica, sin duda, la superioridad de este bien respecto del bien privado (una superioridad que constituye el fundamento objetivo de la opción favo-rable a aquél).

* * *

2 7 «8Ì *yàQ* xal *xaxnóv* éoriv évi xal jtóÀei, u.£i£ov ye xal **TEAEIÓTEQOV TÒ** çr j g

nóXsmc, cpaivexai xal Xa|Mv xal acp^eiv. *àycmr\xòv* |iiv *yàQ* xal évi (lóvcp, xd-AALOV òè xal **OELÓTEQOV E9VEI** xal **JIÓAEO*IV»,** *Eth. Nichom,* **1904** b 7**-10.**

28 «Dicitur autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad similitudinem Dei, qui est ultima causa omnium honorum», *I n E t h i c o r* . n. **30.**

Otra idea que asimismo debe tenerse presente para la

correcta inteligencia de la elevación al bien común, y en tanto que con tal elevación se menciona un aspecto de la libertad moral, es que este aspecto no presupone, por principio, la ilicitud moral de la búsqueda y del mantenimiento de los bienes privados. Ya en el texto aristotélico en favor de la elección del bien común queda claramente consignado que el bien para un solo hombre es algo que merece ser querido (áyarcryTÓv); y Santo Tomás, en su comentario, es aún más explícito al afirmar que pertenece al amor que entre los hombres debe haber el mantener también lo que es bueno para un hombre solo29. A ello podría añadirse que es moralmente lícito el buscar para sí mismo (y no sólo para otro hombre) un bien privado, siempre que éste no se oponga al bien común. En esa «no oposición» hay ya un cierto subordinarse —o, mejor, elevarse— al bien que no es solamente el de uno mismo, aunque sin duda el «salir de sí» se ve más claro cuando no es uno mismo, sino otro, el hombre para quien se busca o se defiende un bien privado.

En términos generales, el valor de la libertad que se realiza en la elevación al bien común es no solamente compatible con la solicitud por el bien privado de otros hombres y de uno mismo, sino que incluye esta solicitud, naturalmente según distintas inflexiones, en correspondencia con los diversos casos y con las circunstancias propias de cada uno. En este punto la virtud de la justicia, que como todas las virtudes morales constituye un efectivo elemento de la libertad moral, es un principio explicativo suficiente; pero antes de comprobarlo, y en calidad de estímulo para la correspondiente explicación, puede ser

útil la lectura del siguiente pasaje de Santo Tomás: «Todo hombre tiene algún afecto privado, por el cual procura lo suyo; por consiguiente, mientras alguien busca únicamente lo suyo, vive para sí solo, mientras que si busca el bien de otros hombres, se dice que también vive para ellos»30. Es decir: el hombre que no 29 «Pertinet quidem ad amorem qui debet esse ínter homines, quod homo conservet bonum etíam uni solí homíni», *ibidem.*

30 «Quilibet autem homo habet quemdam privatum affectum, quo quaerit convive —aunque de hecho viva con otros hombres— no es el que atiende a su propio bien particular, sino el que no atiende al bien de los otros precisamente en tanto que son otros y, en consecuencia, el que no procura el bien común en su mismo carácter de común.

La virtud que regula la convivencia es la justicia. Mas esto quiere decir que la justicia no es algo sobreañadido a una convivencia verdadera, a la cual perfecciona, sino que es cabalmente lo que en realidad la constituye como verdadera convivencia. Por la justicia, cada hombre sale de sí, trascendiendo su propio bien particular. Y este salir de sí, que no excluye, sino que incluye, la atención al propio bien privado, es libertad moral únicamente cuando de un modo libre (en el sentido de la libertad de arbitrio) está en efecto orientado al bien común en su calidad de común. Ya esta orientación está iniciada, de una manera *sui g e n e r i s ,* en el cumplimiento de la justicia conmutativa, si realmente es llevado a cabo por lo que tiene de justo y no pof el temor al perjuicio que de la transgresión de esta justicia pudiera sobrevenir, ni por el deseo de la alabanza o de alguna otra recompensa que de la práctica de esta virtud resulte. Y, salvando las diferencias, otro tanto acontece en el cumplimiento de la justicia distributiva. La voluntad de dar a cada cual lo que en el todo de los beneficios y las cargas le corresponde es una voluntad efectivamente dirigida al bien común, si lo que la mueve es el propósito de servir a este bien y no el de servirse de él como condición indispensable para conseguir un bien privado.

Mas donde la orientación al bien común está plena y directamente dada es en la virtud que se denomina —dentro de la terminología aristotélico-tomista— la justicia legal, aquella a la que la ley se refiere en tanto que es una orientación al bien común. Por supuesto, no se trata aquí de la ley en la concepción voluntarista, según la cual es ley todo lo mandado de hecho por quod suum est; dum ergo aliquis vivit quaerens tantum quod suum est, soli sibi vivit, cum vero quaerit bona aliorum, dicitur etiam Ulis vivere», *Super Epist. S a n c i i P a u l i ,* A d Galatas **II,** lect. 6, n. 107.

el gobernante, aunque sea moralmente injusto31. La justicia legal se llama también «general» por cuanto no se refiere directamente a ningún bien privado, distinguiéndose así de la justicia calificada de «particular» (en su doble forma: conmutativa y distributiva), que directamente se refiere a los bienes privados.

En la justicia legal o general no solamente se trasciende a sí mismo el gobernante (J u s t °) > s m o también los otros ciudadanos por cuanto cumplen la ley (por supuesto, la que en verdad lo es, la no moralmente injusta). Por lo demás, los ciudadanos participan a su manera en la determinación de la ley en tanto que realmente participan en la elección de los gobernantes. Merced a esta participación y asimismo por la obediencia a la ley positiva moralmente correcta, el ciudadano se eleva al bien común, es decir, se comporta con libertad moral.

* * *

Toda superación del egoísmo es siempre elevación a *un* bien común, aunque no siempre sea *el* bien común su objetivo explí-

cito y directo. Cuando un hombre procura el bien de otro, el bien al que de esa forma se dirige lo es también para él mismo y, en consecuencia, no es un puro y simple bien privado, sino a su modo *un* cierto bien común. El hombre que lo procura se trasciende a sí mismo, sin dejar de beneficiarse. Cuando el bien buscado para otro es de índole material, el beneficio que quien lo procura recibe es de carácter espiritual, mas también es de este carácter el beneficio que recibe quien procura el bien moral de otro hombre. El hacer lo posible por ayudar a otro hombre, o a varios, a conseguir su perfeccionamiento moral es un modo de elevación a un bien común y consiguientemente una forma, asimismo, de libertad moral, a la cual puede en las oportunas circunstancias referirse un deber. Kant no lo ha visto así, y ello 31 Las principales fuentes para la determinación del concepto de la justicia legal, en el sentido en que aquí se habla de ella, se encuentran, por lo que a Aristóteles se refiere, en la *Ética N i c o m a q u e a ,* Libro V, capítulos 2 y 3, y por lo que atañe a Santo Tomás, en la *Sum. Theol.* II-II, q. 58, a. 7, para citar solamente los principales lugares.

hasta el punto de tener por contradictorio el hablar de un deber de perfeccionar a otro hombre en su calidad de persona, como también piensa que es contradictoria la afirmación de un deber de procurar la felicidad para sí mismo. «Exactamente de la misma forma es una contradicción el proponerme como finalidad la *perfección* de otro y el tenerme por obligado a procurarla.

Pues la *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo es capaz de proponerse su fin según sus propios conceptos del deber, y es contradictorio exigir (poner como un deber mío) que yo haya de hacer lo que no puede hacer nadie más que ese mismo hombre»32.

Kant tendría plena razón en este punto si el deber de hacer lo posible para la perfección de otro hombre (como persona) consistiese en el deber de *s u p l a n t a r l o ,* y no únicamente en el de *a y u d a r l e* a que él mismo haga lo que tan sólo él puede realizar para el logro de esa perfección. Aquí es fundamental la diferencia entre la suplantación y la ayuda, porque mientras aquélla es

—tal como Kant sostiene— intrínsecamente contradictoria, ésta no encierra en sí misma ninguna contradicción. Pero además de no ser incompatible con la perfección del hombre como persona, el recibir una ayuda es indispensable para el cumplimiento del deber de instruirse, asignado por Kant a todo hombre. «Es para él un deber el esforzarse en salir cada vez más, desde la rusticidad de su naturaleza (...), hasta su condición de ser humano (...): el remediar su ignorancia por medio de la instrucción y el corregir sus errores, y esto no solamente se lo *aconseja* la razón técnico-práctica (...), sino que también la razón ético-práctica lo establece como un *m a n d a t o ,* haciendo de ello un deber para resultar digno de su intrínseca índole de hombre»33. La 3 2 «Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen *V o l l k o m m e n h e i t* mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten.

Denn darin besteht eben die *V o l l k o m m e n h e i t* eines andern Menschen, als einer Person, dass er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann», *Die Metaphysik der S i t t e n* Ak VI, S. 386.

33 «Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur (...) immer mehr zur Menschheit (...) empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu afirmación del deber de instruirse es implícitamente la afirmación de la necesidad de recibir una ayuda para lograrlo, dado que la instrucción no es cosa que cada hombre pueda suficientemente obtener por sí solo, sin concurso ni asistencia de otros hombres. Y, a su vez, esa ayuda imprescindible es, por parte de quien la presta y en la medida de su posibilidad, un verdadero deber en determinadas circunstancias y, en otras, un ejercicio de la virtud de la liberalidad.

A su modo, Spinoza mantuvo una concepción de Ta virtud como algo que hace que quien la tiene quiera para los demás hombres el mismo bien que él quiere para sí mismo: «El bien que todo el que practica la virtud apetece para sí mismo lo desea también para los otros hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento de Dios tenga»34. Sin embargo, esta tesis no afirma ningún deber moral propiamente dicho, y en definitiva no puede tampoco mantenerlo porque en el pensamiento de Spinoza no hay lugar para el libre albedrío humano, el cual es indispensable para la auténtica vigencia de todo deber moral.

=K * *

La conexión entre la libertad moral y el bien común se establece, como hemos venido viendo, a través de la idea de la elevación a este bien y en el sentido de que con tal elevación se constituye uno de los elementos integrantes de esta forma de libertad. Ello no obstante, la esencial conexión que la libertad moral mantiene con la procuración del bien común es, a la vez, un nexo con la índole personal de quien se eleva a este bien. O

lo que es lo mismo: en tanto que aspecto o dimensión de la libertad moral, la elevación al bien común es esencialmente ergänzen und seine. Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-praktische Vernunft (...) *anrätig,* sondern die moralisch-praktische *ge-bietet* es ihm und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein», *Op. c i t ,* S. 387.

34 «Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem», *E t h i c a ,* 4.a Pars, Propositio XXXVII.

p e r s o n a l en el más estricto sentido de este término, que es el correspondiente a cada una de las personas individuales (en este caso, humanas). En términos negativos: la libertad moral que con la elevación al bien común se consigue no es nada que propiamente pueda atribuirse a la sociedad civil, ni a ningún conjunto o grupo de hombres. Ni la sociedad civil, ni ningún otro conjunto o grupo de hombres son realmente personas en el más fuerte sentido de la palabra, y no cabe, por tanto, que posean la libertad moral que confiere la elevación al bien co-mún, como tampoco la libertad moral que es alcanzada con el dominio sobre las pasiones del apetito sensible. En consecuencia, el valor de la libertad moral que se consigue con la elevación al bien común no puede pertenecer a ninguna entidad suprain-dividual, ni depende de la manera en que una entidad de este carácter se encuentre efectivamente organizada. Por muy mala que pueda

ser realmente la manera en que unos hombres conviven, el valor de la libertad moral que la elevación al bien común proporciona no puede dejar de darse en quienes aman y procuran este bien precisamente en su calidad de común. Y

por muy buena que una determinada «organización social»

pudiera ser, toda persona humana afectada por ésta y que no se elevase por sí misma, en su intransferible ser individual, hasta el nivel del bien común como participable por quienes en ella conviven, no podría tener toda la libertad moral —ni, por tanto, todo su valor—, aunque no se dejase dominar por ninguna de las pasiones de su apetito sensible.

La tesis de la primacía del bien común es, por lo demás, perfectamente coherente con el principio que afirma que la sociedad es para la persona y no la persona para la sociedad. El objetivo de la convivencia es el bien de quienes conviven, y este bien es de suyo un bien común. Afirmar que la sociedad es para la persona significa, en concreto, que es un medio para todos los hombres que componen la sociedad. «Y, en lo que atañe a la "dignidad moral" de la persona humana, no se ve que el querer el bien común sea, por cierto, lo indigno moralmente, a menos que se confundan la dignidad moral y el egoísmo, y no se acierte a ver que el querer y procurar el bien de todos es magnanimidad y no bajeza»35.

La elevación al bien común tiene el valor de un tipo de solidaridad muy específico por cuanto excluye toda tendencia a fines éticamente incorrectos. Por supuesto, aquí no se trata de la solidaridad en su acepción, técnicamente jurídica, sino de lo que en los usos más frecuentes se denomina solidaridad, entendiendo por ella una cierta compenetración y sintonía voluntaria entre seres humanos, sin necesidad de vínculos jurídicos contractuales o de algo que se les pueda parecer. Tomada en este sentido, la solidaridad continúa siendo distinta de la elevación al bien común. Mientras que en todas las ocasiones la elevación al bien común constituye una forma de solidaridad, no es cierto, en cambio, que en todas las ocasiones sea la solidaridad una elevación al bien común. Para que un hombre se solidarice con otro no se requiere que ambos tiendan a un fin éticamente admisible, *i. e.* a un auténtico bien común en la acepción moral de la voz «bien».

Tanto cuando coincide con la elevación al bien común como cuando difiere de ella, la solidaridad presupone necesariamente una unidad esencial entre los seres humanos, y, a su vez, esta esencial unidad es exactamente la misma que en todas las ocasiones está implícita en cualquier forma de insolidaridad. Ciertamente, ni la solidaridad ni la

insolidaridad son realidades innatas si por ellas se entiende unas actitudes que requieren el ejercicio del libre albedrío humano. Pero, en cambio, es innato el más básico presupuesto de ellas: la solidaridad ontológica (no ética, ni tampoco afectiva) consistente en la identidad de la esencia específica que todos los hombres tienen justamente en tanto que hombres. De ahí la necesidad de sostener que sólo parcialmente es acertado —una «verdad a medias» y, por tanto, ocasión de errores y confusiones— lo que acerca de la solidaridad sostiene R. Rorty cuando dice: «La solidaridad no es descubierta por la reflexión, sino que es creada por el incremento 3 5 A. Millán-Puelles: *Persona h u m a n a y j u s t i c i a social* (Editorial de Revistas, México 1990), págs. 56-57.

de nuestra sensibilidad hacia los concretos pormenores del dolor y la humillación de otras clases de gente que no nos son familiares. Esa sensibilidad incrementada hace más difícil que nos desentendamos de quienes difieren de nosotros, que los marginemos pensando que "no sienten como nosotros sentimos" o que "siempre han de sufrir, así que ¿por qué no dejarles que sufran?"»36.

Por lo pronto, aun si se entiende por solidaridad únicamente la que Rorty califica de creada, ello no prueba que sea imposible descubrirla mediante la reflexión, salvo que los conceptos de la reflexión y del descubrir estén siendo pensados de un modo tan nebuloso —tan extremosamente desprovisto de exactitud y rigor— como sin duda les acontece no sólo a esos dos conceptos, sino igualmente a otros muchos, en el estilo habitual de Rorty. Para *p o d e r decir* que la solidaridad es creada y no descubierta por la reflexión, hace falta algo más que el puro y simple «sentir» la solidaridad: es indispensable reflexionar sobre ella y descubrirla precisamente en su condición de creada.

Este mismo carácter de creada no es, a su vez, creado en cada efectivo ejercicio de un sentimiento de solidaridad. Antes por el contrario, es algo que descubrimos al reflexionar sobre este sentimiento: algo que en él ya estaba previamente a todo decirlo y, por ende, previamente también a todo reflexionarlo.

¿Y cómo puede ocurrir que la solidaridad sea creada —o, dicho con menos énfasis, producida— por obra de un incremento de nuestra sensibilidad hacia el dolor y la humillación de otros hombres? Acerca de esta sensibilidad cabe pensar una de estas dos cosas: o que es ya solidaridad (en el sentido propiamente ético o, por lo menos, en el sentimental o afectivo), o que no la es. Si pensamos que es ya solidaridad, lo que al incrementarla puede conseguirse no es crearla ni producirla en su propio M «Solidarity is not discovered, but created. It is created by increasing our sensibility to the particular

details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people. Such increased sensibility makes it more difficult to marginalize people different from ourselves by thinking "They do not feel it as we would" or

"They must always be suffering, so why not let then suffer?"», *Contingency, Irony 2nd Solidarity* (Cambridge University Press 1989), pag. XVI.

carácter de solidaridad (puesto que ya lo tiene), sino sólo inten-sificarla, o tal vez extenderla si nos hace sintonizar con más seres humanos. Y si la pensamos como algo que no es solidaridad, ese algo no podrá llegar a convertirse en ella por el hecho de incrementarse, salvo que su efectiva diferencia con ella sea tan sólo de grado, pero entonces es menester admitir que lo que antes había era ya solidaridad (tal vez muy débil, aunque no inexistente, ya que no cabe que lo que no existe esté afectado de algún género o tipo de escasez).

Antes de pasar a la prueba —frente a Rorty— de la existencia de una «solidaridad innata» como radical presupuesto de la creada o adquirida, no estará de sobra el examen del modo en que Rorty enlaza la solidaridad, por una parte, y, por otra, el dolor y la humillación de unos hombres que nosotros no somos.

Innegablemente, la humillación sufrida es una de las más íntimas y lacerantes formas del dolor, y a su vez el dolor, cualquier dolor que unos hombres sufren es, indudablemente, objeto digno de una auténtica solidaridad de otros hombres con ellos.

Quien permanece insensible ante el dolor ajeno no es, ni ética ni psicológicamente, solidario con quien lo sufre. Y hasta se ha de reconocer que en la mayor parte de los casos la solidaridad es despertada o suscitada —en tanto que estado de á n i m o -

precisamente en la forma de la compasión ante el dolor ajeno, de tal manera que por la solidaridad lo compartimos. Ahora bien, la referencia *e x c l u s i v a* al dolor de otros hombres no pertenece necesariamente a la solidaridad como actitud que ante ellos podemos mantener.

Semejante exclusividad no pertenece a la intrínseca esencia de la actitud solidaria. Bien es cierto que para Rorty el hablar de esencias, y en general de esencia, o de algo que lo pueda parecer, es cosa enteramente fuera de lugar. Pero sobre el sentido en que aquí uso la palabra «esencia» y sobre la necesidad de usarla en ese sentido cuando se habla de solidaridad (y también de insolidaridad) en sí misma y en su básico presupuesto, volveré cuando ponga término a la crítica, arriba esbozada, a la exclusividad de la referencia al dolor como nota constitutiva de la actitud solidaria. Tal exclusividad

determina un reduccio-nismo que sólo podría admitirse si necesariamente fuese invia-tile toda forma de solidaridad respecto del gozo ajeno. Sabemos por experiencia que no hay tal inviabilidad, ya que nos consta justamente lo contrario, a saber, que en ocasiones hacemos del gozo ajeno un gozo propio. Es posible que sea más abundante

—aunque en este punto la contabilidad resultaría aventurada—

el número de las veces en que nos entristece el ajeno dolor que el número de las ocasiones en que nos complacemos con el gozo sentido por otros hombres. Pero negar por principio la misma posibilidad de esta segunda forma de solidaridad sería tanto como declararnos a nosotros mismos irremisiblemente envidio-sos o incapaces de toda auténtica amistad y de toda sincera generosidad —incluso la más exigua— con quienes no son nuestros amigos.

Pero asimismo nos consta, por experiencia, que no sólo podemos condolernos del sufrimiento de nuestros adversarios y no desear su humillación; también tenemos la capacidad de que el cese del ajeno sufrimiento nos complazca, aun tratándose de nuestros adversarios. Dicho de otra manera: no es un proyecto irrealizable, utópico, el de las palabras de San Pablo: *G a u d e r e cum g a u d e n t i b u s , f i e r e cum flentibus37.*

37 Èpìst. ad Romanos, XII, v. 15. En su comentario, dentro del cual aparecen también una cita de los *Proverbios* y otro texto paulino, explica Santo Tomás que el gozar al que San Pablo se refiere es el que tiene por objeto lo bueno y aquí debe sobreentenderse que Santo Tomás está hablando de lo bueno que moralmente no es malo. De lo contrario, la explicación resultaría supèrflua, toda vez que el gozar sólo es posible en referencia a algo bueno en algún sentido, aunque sea malo en definitiva y en verdad. He aquí el contenido de la glosa de Santo Tomás al citado texto de San Pablo: «Sed hoc est intelligendum, quando quis gaudet de bono. Sunt autem quidem qui gaudent de malo, secundum illud *P r o v* . II, 14: Laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus passionis. —Et in istis non est congaudendum. *I Cor.* XIII, 6 dicitur de charitate; quod non gaudet super iniqui-tatem, congaudet autem ventati», *Sup. Epist. S. P a u l i lectura* (edic. Marietti, Romae 1953), n. 1.004—. Por lo demás, el *f i e r e cum f l e n t i b u s ,* de San Pablo, suministra un claro testimonio de que el Apóstol atiende expresamente a la compasión, y Santo Tomás, en el mismo lugar últimamente citado, le dedica un análisis estrechamente unido al concepto de la amistad: «Ipsa enim compassio amici condolentis consolationem in tristitiis aufert dupliciter: primo quidem, quia ex hoc colligitur efficax

amicitiae argumentum: *Eccli*. XII, 9: In malitia illius, id est in infortunio, amicus cignitus est. Et hoc ipsum est delectabile, cognoscere Sin embargo, la nota más destacada en el pensamiento de Rorty acerca de la solidaridad no ha de verse en la exclusiva referencia de ésta al dolor (respectivamente, al sufrimiento, la humillación, etc.), sino en la negación, explícita y reiteradamen-te mantenida, de toda esencia o naturaleza humana como radical presupuesto de cualquier tipo de comportamiento solidario.

Son muchos, efectivamente, los lugares, tanto de «La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza» como de «Contingencia, Ironía y Solidaridad», donde por diversos motivos insiste Rorty en esa expresa negación y no sólo por lo que atañe a la esencia o naturaleza humana como algo implícito en la solidaridad, sino también por lo concerniente, en general, a toda esencia o naturaleza. Dentro de las obras mencionadas esa negación se presenta en estricto paralelismo con la exclusión del concepto de la verdad como correspondencia o concordancia con algo que ya está dado y que en la misma verdad se limita a ser descubierto.

Para Rorty, la pertenencia de la verdad a las proposiciones significa que, como quiera que éstas son algo que el hombre hace, la verdad ha de ser también un cierto producto humano.

La falacia de semejante conclusión se echa de ver en el momento mismo en que se advierte que el carácter de hechas por el hombre —carácter que bien obviamente pertenece a todas y cada una de las proposiciones que cualquiera formula— no equivale a que el hombre que las hace no se refiera, con acierto o con desacierto, a algo que ellas no son (excepción hecha del caso de las proposiciones sobre proposiciones, si bien esta salvedad es necesaria y válida únicamente de una manera inmediata, ya que en definitiva las proposiciones sobre las cuales otras proposiciones versan son imposibles sin referirse a algo que no tiene la índole de una proposición).

Habida cuenta del nominalismo y del historicismo declara-damente profesados por Rorty, también cabría incorporar aquí las objeciones que deben hacerse en general a las teorías nomi-aliquem sibi esse verum amicum—. Alio modo, quia ex hoc ipso quod amicus condolet, videtur se offerre ad simul portandum onus adversitatis quod tristitiam causat. Et quidem levius portatur quod portate a pluribus, quam ab uno solo».

nalistas e historicistas. Pero en la presente ocasión podemos limitarnos al examen de unas afirmaciones de Rorty que, además de expresar su posición con la máxima nitidez^ tienen también la ventaja, precisamente por su claridad, de dar buenas facilidades para

iniciar su crítica. «La opinión que propongo

—afirma Rorty— dice que hay algo así como el progreso moral y que este progreso va realmente en la dirección de una creciente solidaridad humana. Pero esta solidaridad no está pensada como el reconocimiento de un yo nuclear, la esencia humana, en los seres humanos. Por el contrario, está concebida como la capacidad de ver, cada vez más, las diferencias tradicionales (de tribu, religión, raza, costumbres, etc.) como irrelevantes en comparación con las semejanzas relativas al dolor y la humillación

—la capacidad de concebir como incluidas en la esfera del <nosotros> a gentes desmesuradamente distintas de nosotros mismos»38.

¿Qué entiende Rorty por «humano» al sostener que la «solidaridad humana» es aquello hacia cuyo incremento se dirige el progreso moral? En principio y de una manera abstracta

—quiero decir, en este caso, de un modo acontextual—, la pregunta puede resultar impertinente y desprovista de toda justificación, ya que el concepto de la solidaridad humana, no la efectiva práctica de ella, parece cosa bien obvia y no necesitada, por lo mismo, de ningún esclarecimiento. Mas en el contexto en que aparece al hablar Rorty de ella, según lo hace dentro del pasaje que acabo de transcribir, la pregunta se justifica por el hecho de que en este mismo pasaje niega Rorty que la solidaridad humana sea entendida por él como el reconocimiento de una esencia humana en todos los seres humanos. Evidentemen-38 «The view **I** am offering says that there is such a thing as moral progress, and that this progress is indeed in the direction of a greater human solidarity. But this solidarity is not thought of as a recognition of a core self, the human essence, in all human beings. Rather it is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities which respect to pain and humiliation -the liability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of "us"», *Contingency, I r o n y a n d Solidarity,* ed. cit., pag. 192.

te, la solidaridad humana no es ningún «reconocimiento» en el sentido puramente teórico del vocablo, aunque también sería lícito afirmar que es, a su modo, un reconocimiento práctico de una cierta unidad de los seres humanos entre sí: de todos ellos justamente en el caso de la máxima expansión de la solidaridad calificada de humana. Pero el problema de fondo que la negación de Rorty invita a plantear es el de si hay, o no hay, en la solidaridad humana un reconocimiento implícito, también teó-

rico (en cuanto no meramente práctico) de una cierta unidad entre los hombres.

No se trata, adviértase bien, de que la solidaridad en cuestión estribe en ese reconocimiento, sino de que lo implica o presupone. Ninguna forma de unidad entre los hombres es posible sin una esencia común a todos ellos, *i. e.,* sin una esencia que realmente sea, y que sea realmente humana en tanto que dada en todo hombre, por muchas que puedan ser las diferencias de grupo, religión, raza, costumbres, etc. Aquí el término

«esencia humana» significa exclusivamente: todo y sólo lo imprescindible para que un ser sea un hombre. La idea, no únicamente de la esencia humana, sino en general de toda esencia común a varios seres como algo que se reduce a una mera ficción no es, a su vez, otra cosa que una pura ficción imaginada por un craso nominalismo. Si por una parte está en lo cierto al negar la existencia de lo común separado de lo diferencial, por otra parte parece estar enteramente ciego para toda articulación de lo diferencial y lo común.

No es ningún fallo, sino, por el contrario, un agudo acierto de Rorty, el haber advertido en la solidaridad humana la capacidad para concebir como incluidas en la esfera del «nosotros»

a gentes desmesuradamente distintas de nosotros mismos. Mas de ahí no se llega lógicamente a la exclusión, efectuada por Rorty, del reconocimiento de una esencia humana en cada uno de los seres humanos. Y no es, digámoslo una vez más, que el reconocimiento teórico, implícitamente al menos, de esa esencia humana sea bastante para que se produzca una actitud de solidaridad humana, sino que esa actitud no puede llegar a darse sin ningún reconocimiento de la esencia que tienen en común todos los hombres justamente en tanto que hombres.

L a *a c t i t u d s o l i d a r i a* no puede constituirse como una forma de elevación al bien común —ni tampoco, por tanto, como libertad en su pleno significado— sin la advertencia de la *solidaridad ontológica* entre los miembros de la especie humana. Indudablemente, la intelección de esta solidaridad no basta —y también esto ha quedado ya dicho arriba— para que surja la solidaridad como actitud, pero ello se debe a que en todas sus formas la libertad moral, cuyo valor supera al del libre albedrío humano, es realmente imposible sin ningún uso de él.

CAPÍTULO SIETE

LA LIBERTAD POLITICA

El sentido en el que aquí entiendo la expresión «libertad política» debe quedar fijado y justificado con todas las explicaciones necesarias; de lo contrario, se podría creer que una buena dosis de cuanto aquí se atribuye a la libertad política rebasa muy ampliamente el cometido y los límites de esta clase de libertad.

Tomada de la manera más estrecha, la expresión «libertad política» es la fórmula con la que de un modo habitual se designa exclusivamente la libertad que atañe a la intervención, poca o mucha, del ciudadano en la gestión de los asuntos públicos. Entendida de esta mañera, la «libertad política» se reduce a uno solo de los aspectos de la libertad propia del hombre en la vida civil y es, por tanto, una fórmula abusivamente estrecha en lo que toca al alcance del adjetivo «política». Es bien sabido que el término ***KÓkic,*** tiene el mismo significado que el vocablo latino ***eivitas,*** y de ahí viene la mutua equivalencia de **JIOXITIXÓV**

y ***avile.*** Junto a ello es también notorio que en la vida civil la libertad humana ofrece aspectos distintos de los que solamente se refieren al cuidado del bien común, ya sea por el gobernante, ya, a su modo y manera, por todos los ciudadanos en principio.

Así, pues, la expresión «libertad política» será aquí utilizada en su más ancha significación, idéntica a la de la fórmula «libertad civil» (según la etimología del adjetivo que la califica), y de la cual son también relativamente equivalentes otras fórmulas tales como «libertad pública», «libertad jurídica» y «libertad social» (cuando su primordial significado no está arbitrariamen-te reducido de manera directa o indirecta). En ocasiones, algunas de estas fórmulas aparecen juntas, de tal suerte que cabe la posibilidad de entenderlas como mutuamente sinonímicas con muy leves diferencias de matiz. Así se comprueba, por ejemplo, en las siguientes afirmaciones: «La libertad política y social va necesariamente unida a la responsabilidad y, por tanto, al ejercicio de las virtudes sociales; de lo contrario, degenera en libertinaje y atentados contra la libertad y los derechos ajenos»1.

Otra expresión también equivalente a la de libertad política es «libertad convencional» en tanto que empleada por J. J.

Rousseau como contrapuesta a «libertad natural». En este caso el adjetivo «convencional» tiene el significado de lo adquirido en virtud del pacto o convención que está, según el pensador francés, en la base de la sociedad civil. «Si el pacto social queda

violado, cada uno vuelve entonces a entrar en sus primeros derechos y recobra su libertad natural, perdiendo la libertad convencional para la cual renunció a aquélla»2. Evidentemente, la convención presupuesta por esta libertad convencional no es de carácter privado, sino público, social *(contrat social)* en su más amplio sentido, que es el que atañe a la sociedad civil.

Indudablemente vinculada a la libertad política en el sentido en que aquí la tomo está la mayor conciencia de la libertad, o la más acusada sensibilidad para ella, frecuentemente atribuida al hombre moderno en comparación al medieval y al antiguo.

Las otras formas de la libertad no han sido mejor tratadas ni, 1 Cf. J. Hervada y J. M . Zumaquero: *Textos internacionales de derechos humanos* (Eunsa, Pamplona 1978), p. 34, nota 16.

2 «(...) le pact social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça», Cf. *D u Contrat Social* Livre I, chap. VI, en *Oeuvres Complètes,* vol.

III (Bibliothèque de la Pléiade, ed. Gallimard 1964), pág. 360.

digámoslo así, más intensamente sentidas, por el hombre moderno. (Ello es cosa que fácilmente puede comprobarse con muy abundantes muestras que, por ser sobradamente conocidas, no hace falta alegar).

Por otra parte, no debe infravalorarse —ni, mucho menos, omitirse— en este asunto un dato incontrovertible: las hipérboles laudatorias del valor de la libertad han afectado a todas las dimensiones que ésta tiene, pero la «retórica de la libertad»

se ha manifestado y desplegado en el ámbito propio de la libertad política o civil en medida mucho mayor que en los restantes dominios de la libertad humana. Ello ha acontecido, sobre todo, en los siglos XVIII y X I X dentro de la cultura occidental y de tal forma, por cierto, que sintomáticamente la apelación a la libertad ha reemplazado, en abundantes ocasiones, a lo que debiera haber sido, examinadas las cosas más a fondo, una invocación a otros valores —desde luego, no incompatibles con la libertad— que realmente estaban en juego y de una manera decisiva.

El pensador español que más rigurosa y claramente ha

denunciado el hecho de ese trueque de invocaciones ha sido Ramiro de Maeztu, quien se ha ocupado de ese *q u i d p r o q u o* al señalar el origen de lo que él llama «la magia de la palabra libertad». He aquí sus propias explicaciones: «La magia de la palabra libertad no pertenece a la libertad misma, sino a sus asociaciones. Si el Papa fuera a

prohibir a los católicos la lectura de la Biblia, o el estudio de la teología, por temor a que se volviesen herejes, los fieles se rebelarían en nombre de la libertad, probablemente; pero la justicia de su rebeldía no se funda-ría en la libertad, sino en la verdad. Si un gobierno se opone a la explotación metódica de los recursos naturales de un país, la población se rebelará en nombre de la libertad; pero la justificación de su revuelta no estará en la libertad, sino en el hecho de que el aumento de la riqueza es una cosa buena. Si otro gobernante decreta que las mujeres se liguen los pies para empeque-

ñecerlos, al modo en que lo hicieron, hasta hace pocos años, las de China, las mujeres se rebelarán, también en nombre de la libertad, pero la verdadera razón de su causa no sería la libertad, sino la salud»3.

Bueno será advertir —para evitar en el lector la suspicacia de algún tipo de fobia de Maeztu hacia la libertad— cómo el autor de las líneas que acabo de transcribir deja nítidamente establecido que «la libertad personal no es tan sólo legítima, sino necesaria, porque ninguna sociedad puede subsistir largo tiempo si no se ajusta a la naturaleza del hombre, que es incompatible con el automatismo»4. Mas una vez que esta afirmación ha sido hecha sin el menor paliativo, Maeztu se preocupa nuevamente de prevenir las abusivas concepciones del valor de la libertad, y así añade a su recusación del «automatismo» estas otras determinaciones de lo expresado en ella: «Con esto no decimos sino que todas las leyes deberán tener en cuenta el hecho de que el hombre no es una máquina, sino un agente libre. Pero es preciso ser claro en este punto y decir sin amba-ges: que cuando defendemos la libertad de pensamiento, lo que estamos defendiendo realmente es el pensamiento y no la libertad; porque si estuviésemos defendiendo meramente el principio de libertad, podríamos hallarnos manteniendo la causa de no pensar en absoluto. La libertad no es en sí misma principio positivo de organización social. Hablar de una sociedad cuyos miembros tengan la libertad de hacer lo que quieran es una contradicción en los términos mismos»5.

Un atento examen de estas observaciones obliga a reconocer su oportunidad y su agudeza frente a tantas proclamaciones demagógicas del valor de la libertad en su aspecto civil. Tales proclamaciones son inadmisibles, no por lo que tienen de defensa del valor de la libertad en ese aspecto, sino por lo que en ellas constituye una ilegítima traslación, en virtud de la cual se asigna a la libertad civil lo que realmente pertenece a otras cosas. La oportunidad y la agudeza de las observaciones de Maeztu resultan tanto más claras cuanto mejor se advierte que en los mismos *3 Obras de R a m i r o de M a e z t u*

(Editora Nacional, Madrid 1974), pág. 426.

4 Op. cit., pág. 427.

5 Op. cit., también en pág. 427.

ejemplos aducidos por él la apelación a la libertad tiene una cierta justificación, sin ser, no obstante, lo que *en definitiva* fundamenta el valor de las rebeldías mencionadas en el primero de los pasajes citados. Un gobierno que impide la explotación metódica de los recursos naturales de un país es un gobierno que evidentemente se opone al ejercicio de la libertadle iniciativa, en materia económica, de los ciudadanos del país en cuestión; pero la resistencia a ese gobierno no tiene su justificación objetiva más esencial en el valor que es propio de esa libertad de iniciativa, sino en el que es propio del aumento de la riqueza como ingrediente y condición del bien común civil. (Y en lo que al otro ejemplo se refiere, el valor de la libertad sería verdaderamente el esencial fundamento justificativo de la correspondiente rebeldía si lo decretado por el gobierno fuese, pongamos por caso, que todas las mujeres hubiesen de llevar zapatos del mismo color, o cualquier otra arbitariedad por el estilo). Dicho en términos generales: las libertades civiles son —y así deben ser consideradas y prácticamente tratadas— un auténtico bien co-mún, pero no el bien común único, ni la razón de ser de todos y cada uno de los valores que en la convivencia civil justifican el uso del libre arbitrio de los ciudadanos en tanto que ciudadanos y de los gobernantes en tanto que gobernantes.

* * *

Aun tomada, tal como aquí se hace, en su más amplia

significación, la libertad política o civil se despliega en un ámbito mucho menos extenso que el pertinente a nuestro libre albedrío. La libertad de arbitrio de la potencia volitiva humana conviene primordialmente a unos actos internos que esta potencia lleva a cabo por sí misma: todos sus actos elícitos de carácter deliberado. La libertad política los presupone, ya que sin ellos no cabe en manera alguna el ejercicio de nuestro libre albedrío, pero no les afecta ni en ningún sentido les concierne, porque los actos que sólo la voluntad misma ejecuta y que en cuanto tales no pertenecen formalmente a ninguna otra facultad, no entran en el contexto de la vida civil. A ese tipo de actos de la voluntad les acontece exactamente lo mismo que a los propios de nuestra potencia intelectiva. Aunque en ciertas intelecciones comienza la gestación de los actos que efectivamente repercuten en la vida civil, ellas mismas no entran en el dominio propio de esta vida, ni tienen nada que ver, por consiguiente, con la forma de libertad que se da en él. De ahí

que fórmulas tales como las de «libertad de pensamiento», «libertad de creencia», «libertad de opinión», no puedan respresentar ninguna clase de libertad política mientras se refieran únicamente al pensamiento, la creencia o la opinión, y no a las manifestaciones o expresiones por virtud de las cuales estas tres cosas trascienden del fuero interno de sus respectivos sujetos y ad-quieren, a su manera, un cierto carácter público o civil, regulable por el Derecho.

Por consiguiente, la libertad política es posible sólo en referencia a unos actos humanos libres (con libertad de arbitrio) en los cuales se dé la doble índole de imperados, por una parte, y, por otra, de físicamente insertos en un contexto civil. No todos nuestros actos imperados tienen carácter «público» en el sentido según el cual esta nota conviene a lo que es regulable por las leyes civiles positivas. Y, a su vez, no todo cuanto posee la índole de «físicamente inserto en un contexto civil» es objeto posible de libertad política. Para que en verdad lo sea ha de tener también —o, mejor dicho, ante todo— la cualidad de lo imperado por una libre voluntad humana; de lo contrario, su efectiva inserción en un contexto civil es *meramente física* y carente, por tanto, de todo sentido jurídico.

La inserción no meramente física en un contexto civil —es decir, la que presupone la cualidad de lo imperado por una libre voluntad humana— no excluye todos los actos constitutivos de relaciones privadas, sino únicamente los desprovistos de referencia al bien común (temporal) y que, precisamente por no referirse a este bien, están fuera del ámbito de Ja ley civil positiva. Consiguientemente, la libertad política atañe a todos los actos cuya inserción en un contexto civil viene en resolución determinada por la referencia al bien común6. Mas como quiera que el bien común no solamente no excluye a los bienes privados, sino que exige el respeto a los compatibles con él —precisamente porque ese respeto es, a su manera, un bien c o m ú n -

la libertad política se extiende a los comportamientos que apun-tan directamente a unos bienes privados, en tanto que estos comportamientos pueden estar permitidos, o incluso encontrarse protegidos, por la ley civil positiva.

Si la libertad política no consiste exclusivamente —o no tiene un único fundamento— en el derecho de todos los ciudadanos a participar en la gestión de los asuntos públicos, ello se debe a que el bien común incluye, como una de las notas que lo integran, el respeto a todos los bienes privados compatibles con él y, por ende, la permisión y, en su caso, la protección, de las conductas directamente encaminadas a conseguir y mantener esos bienes en cuanto bienes privados. Desde el punto de vista de la peculiar función del

gobernante, sin la cual la libertad política es inconcebible en la totalidad de sus aspectos, ello quiere decir que quien de un modo principal («arquitectónico», en la terminología de Aristóteles) tiene a su cargo el cuidado de los asuntos públicos no sólo debe permitir y proteger la participación de todos los ciudadanos en la gestión de estos asuntos, sino que también debe permitir y amparar la procuración, por los ciudadanos, de los bienes privados en cuanto tales, siempre que no sean de hecho incompatibles con las exigencias propias del bien común.

* * *

Todas las libertades atribuibles al hombre —tanto las que éste tiene de una manera innata, como las que llega a conseguir— son libertades necesariamente sujetas a limitación o restricción, en virtud, justamente, de la propia limitación del ser humano. Aun siendo objetualmente infinitas a su modo, la liber-6 Aquí sólo se habla del bien común temporal, inmanente a la sociedad civil, no del Bien Común trascendente, cuya absoluta bondad es la bondad de Dios.

tad trascendental del entendimiento y la de la potencia volitiva están afectadas, según oportunamente se hizo ver en los Capí-

tulos IV y V, por ciertas limitaciones que impiden considerarlas como un *infinitum s i m p l i c i t e r* . También es esencialmente limitada la libertad de albedrío del ser humano, en primer lugar por efecto de las limitaciones de las dos libertades trascendentales que ella implica, y en segundo lugar por virtud de los límites resultantes de las situaciones concretas en las que esta forma de libertad se ejerce. Por su parte, la libertad moral es siempre algo limitado en tanto que implica el uso del libre albedrío del hombre y porque siempre cabe incrementarla. Ahora bien, la libertad política, además de ser limitada, en lo cual coincide con las demás libertades del ser humano, presenta la peculiaridad, frente a todas esas otras libertades, de tener a la vez un carácter limitativo. No solamente es algo limitado, sino algo que también impone límites. La libertad del ciudadano en cuanto tal —vale decir, la de todos los ciudadanos— es algo limitativo de la libertad del gobernante, y la libertad del gobernante es algo que pone límites a la libertad de todos los ciudadanos.

El carácter limitativo necesariamente pertinente a la libertad política, y que a primera vista puede parecer opuesto a ella, es susceptible de abusos pero no es abusivo por esencia. Más aún: su natural función es justamente la de impedir las posibles extralimitaciones en el uso del libre albedrío humano cuando éste se ejerce en un

contexto civil. Ello resulta evidente en el momento mismo en que la libertad política se nos presenta como algo que confiere a su sujeto un ámbito sustraído a las arbitrarias ingerencias de otros sujetos humanos, tanto si son gobernantes como si no lo son. O lo que es igual: la libertad política sirve, por principio, al bien común, en tanto que esencialmente está orientada a evitar las intromisiones que *c u a l q u i e r c i u d a d a n o* puede sufrir por el abusivo ejercicio del libre albedrío de otro.

Por supuesto, esa capacidad limitativa que la libertad polí-

tica posee no es atribuible a ésta en virtud simplemente de su solemne reconocimiento como tal libertad. Sin duda alguna, este solemne reconocimiento es necesario, pero no suficiente.

Es necesario como reconocimiento o declaración de carácter público por ser públicas, de una u otra manera, todas las libertades de carácter político (en el amplio sentido en que aquí se habla de ellas); pero no es suficiente, porque no las garantiza por sí solo. El legislador que las reconoce y declara ha de tener, directa o indirectamente, el poder coactivo necesario para lograr que de hecho las respete quien de un modo espontáneo no esté dispuesto a obedecer las correspondientes leyes civiles positivas.

El poder físicamente coactivo, destinado a garantizar la libertad política en sus diversas manifestaciones, corresponde a la índole jurídico-positiva de esta forma de libertad. Así puede entenderse que las diversas manifestaciones o flexiones de la libertad política se correspondan con otros tantos derechos y que con ellos aparezcan asociadas en no pocas fórmulas decla-rativas. De esta suerte, en el Preámbulo de la «Declaración Universal de Derechos Humanos», proclamada por la Asam-blea General de las Naciones Unidas (1948) se afirma que «los Estados Miembros se han comprometido a asegurar (...) el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre», y seguidamente se dice que «una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso».

La asociación de los términos «derechos» y «libertades» aparece en el título general del «Convenio para la protección de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales» (Consejo de Europa, Roma 1950), manteniéndose en cinco Protoco-los adicionales a ese mismo Convenio. Y, lógicamente, en los comentarios a estos documentos la conexión de los términos

«derechos» y «libertades» reaparece de un modo habitual.

El valor de la libertad política o civil en sus heterogéneas facetas no queda aminorado

en modo alguno por razón de su encuadramiento en el ámbito del derecho positivo, si este derecho se entiende como actualización o concreción del derecho natural, habida cuenta de las variables circunstancias de lugar y de tiempo. Considerado en sí mismo, el derecho natural es esencialmente abstracto y, en consecuencia, inepto para regular de una manera inmediata la convivencia civil y las respectivas libertades. De ahí la necesidad de la mediación constituida por el derecho positivo, cuya esencial relatividad a las circunstancias de lugar y de tiempo no se opone a la incondicionada validez de las exigencias del derecho natural, sin el respeto a las cuales el llamado «derecho positivo» no es realmente un «derecho», sino una arbitrariedad.

Por su encuadramiento en el derecho positivo y en razón, justamente, de la esencial relatividad de este derecho a las circunstancias tempo-espaciales que determinan su configuración, las diversas flexiones o manifestaciones concretas de la libertad política no pueden quedar establecidas en un esquema cerrado o enumeración enteramente sistemática y completa.

Sobre este punto quedaron hechas algunas aclaraciones en el Capítulo III, pero el sentido más esencial de todas ellas lo suministra la representación de las libertades políticas como materia del derecho positivo, necesariamente condicionado por circunstancias cuya variabilidad, al no ser determinable *a p r i o r i ,* excluye radicalmente toda posibilidad de establecer un auténtico *numerus c l a u s u s* .

Cuestión distinta es la de si en las Declaraciones de Derechos Humanos —tanto si se refieren, como si no se refieren, de una manera explícita a las correspondientes libertades — se en-tremezclan derechos puramente naturales y derechos positivos bien concretos. Así, a propósito de la «Declaración de Derechos de Virginia» (1776) han podido escribir J. Hervada y J. M.

Zumaquero: «En toda la declaración se observa un común denominador, que fue uno de los defectos propios de la Escuela racionalista del Derecho Natural y del iusnaturalismo subsiguiente. Es la presentación de cosas que no pasan de ser opciones políticas y jurídicas posibles —y aun quizá las más justas para un momento histórico concreto— como normas de Derecho natural. Con ello se presentaba como absoluto lo que es relativo»7. Y estos mismos autores, refiriéndose a la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» (1789), dicen: *1 Textos I n t e r n a c i o n a l e s de Derechos H u m a n o s ,* ed. cit., págs. 24-25.

«Esta declaración no se libra de los defectos propios de las declaraciones de su

tiempo», y entre esos defectos incluyen el de «elevar a principios absolutos lo que son opciones posibles, pero no únicas» y «la pretensión de universalidad, cuando en realidad configuró, en no pocos aspectos, ideologías muy concretas y los deseos e intereses de la burguesía de su tiempo»8.

L a determinación de las libertades políticas *c o n c r e t a s* no puede ser otra cosa que el establecimiento de los correspondientes derechos positivos. Al hacer su justificación, es inevitable apelar a principios generales, más o menos abstractos, cuyo sentido es en definitiva el de unos derechos naturales que el legislador se limita a reconocer. Invocarlos no es legislarlos. Por esto mismo, la formulación —no la justificación— de las libertades políticas concretas debe ser cuidadosamente distinguida del reconocimiento de los derechos naturales invocados, con los cuales tampoco deben confundirse los factores circunstanciales que en unidad con ellos configuran la determinación de los derechos positivos correspondientes. Lo que aminora, o incluso puede anular, el valor de las fórmulas expresivas de libertades políticas concretas no es la índole *p o s i t i v a* de los respectivos derechos, sino la confusión de estos derechos con los de carácter natural y, por otra parte, la absolutización, tal vez no deliberada, de los factores circunstanciales que el legislador ha de atender.

* * *

La singular situación en que el gobernante se encuentra comparativamente a la de los otros ciudadanos obliga a reconocer en la libertad política dos modos bien diferentes entre sí: el de la libertad del ciudadano (en general) y el de la específica libertad del gobernante. Cada uno de estos dos modos de la libertad política exige el correspondiente tratamiento, aunque su distinción es posible tan sólo sobre la base de una radical unidad que viene impuesta por la constitutiva ordenación de la *Op. cit.,* pág. 39.

libertad política al bien común, en el que estriba la razón de ser de la convivencia civil según la totalidad de sus aspectos.

1. La libertad del ciudadano

El carácter jurídico-positivo de la libertad política se pone primordialmente de manifiesto en la propia noción de la «ciudadanía». La índole o calidad de ciudadano, es decir, la condición de titular de unos derechos y unas libertades de sentido civil, viene determinada por la ley positiva. Ahora bien, esta afirmación no equivale a la negación del ser del hombre como animal naturalmente político o civil, de la misma manera en que la afirmación de la ley positiva no equivale a la negación de la ley natural (salvo en el caso

del «positivismo jurídico», que es un caso tan aberrante como el de la misma tesis de un derecho consistente en un puro y simple hecho).

La concepción aristotélica del hombre como animal naturalmente político o civil9 es, evidentemente, una concepción incompatible con la idea de una convivencia ciudadana surgida de un mero pacto o contrato voluntariamente establecido, sin que a él lleve ninguna forma de inclinación natural. Mas ello no significa que la inclinación natural, por la que los hombres son llevados a la convivencia ciudadana, sea en verdad una inclinación por virtud de la cual quede enteramente eliminado el uso de la libertad de albedrío en la génesis de esta convivencia. La sociedad a la que en el más estricto y riguroso sentido cabe calificar de naturalmente previa al individuo humano es la familia, en la cual nace sin que su libre arbitrio intervenga en manera alguna.

Ciertamente, es la familia una «sociedad imperfecta» en la acepción de que no satura o satisface íntegramente la natural sociabilidad del ser humano, y de ello resulta la inclinación natural de cada familia a articularse con otras en la convivencia civil. Pero es el caso que esta tendencia natural no está determinada enteramente, de una manera unívoca, en lo que atañe a la 9 « n o k n x o v várj ó áv9fja**)it05** *mi* ^ f j v *mqnmóc,, E t h . N i c h o m* . 1.169 b. 18.

constitución del término al cual apunta. Aunque dotada de carácter natural, es, sin embargo, sumamente abstracta, por cuanto deja un amplio margen de indeterminación en la manera de satisfacerla10. Así, pues, no es ninguna tendencia humana natural el factor determinativo de la sociedad civil concreta, y, por ende, aunque al hombre le es natural la índole o condición de ciudadano, no le es natural el ser precisamente ciudadano de esta o de aquella sociedad civil determinada, establecida con este o aquel determinado régimen de convivencia.

La fórmula «libertad del ciudadano» no puede significar —a la luz de las consideraciones acabadas de hacer— ninguna de estas dos cosas: a) que el ciudadano lo es en virtud, pura y simplemente, de una libre decisión por él tomada (coincidiendo con otros hombres); b) que el ciudadano es libre, en tanto que ciudadano, de un modo simplemente natural, *i. e.,* con independencia de todo género de regulaciones positivas y, precisamente, de toda forma de consenso o de pacto. Eñ la explicación de la génesis de la convivencia ciudadana son tan insuficientes las doctrinas puramente pactistas como las puramente no pactistas.

Por virtud de su carácter natural, la inclinación a la convivencia ciudadana es una

realidad antecedente a todo posible pacto.

Ningún pacto es posible sin esa no pactada inclinación, Mas tampoco es posible una convivencia ciudadana desprovista de todo régimen concreto. *N i n g u n o* de los regímenes concretos que la sociedad civil puede tener es absolutamente necesario, pero es absolutamente necesario que la sociedad civil posea *a l g u n o ,* y la natural inclinación a la convivencia ciudadana no lo configura o determina de una manera concreta. Por tanto, es indispensable que la correspondiente concreción —la propia de cada caso— venga dada en virtud de algún acto de libertad que en unos hombres será estrictamente activo y en otros, por el con-10 Ello no es de extrañar, ya que también se dan en el ser humano otras inclinaciones naturales muy indeterminadas, como acontece, pongamos por caso, con la natural tendencia humana al alimento, la cual no apunta a ningún alimento concreto y determinado, ni prescribe la forma de hacer uso de lo que cumple en cada caso su función.

trario, solamente pasivo o admisivo, pero bastante, sin duda, para poder tenerlo por un pacto, al menos implícito.

El pacto determinante del efectivo régimen concreto de la convivencia ciudadana es así, en cada caso, un determinado producto del ejercicio, más o menos condicionado o restringido, del libre albedrío del hombre. Ello no obstante, después de lo aquí afirmado acerca de la existencia de una natural inclinación humana a la convivencia civil, es manifiesto que la tesis de la necesidad de ejercer el libre albedrío humano en el establecimiento del régimen de esta convivencia no tiene nada que ver con ninguna modalidad del positivismo jurídico ni con ninguna forma de aplicación de este positivismo al significado de las normas jurídicas de la vida civil. Por supuesto, no debe desatenderse, ni tampoco infravalorarse, la posibilidad de que el ejercicio del libre albedrío de los hombres tenga lugar de tal forma que degenere realmente en un abuso del efectivo poder que unos hombres tengan sobre otros. Pero es obvio asimismo que semejante posibilidad no anula la necesidad del pacto en cuestión, sino que pone de manifiesto la exigencia moral de estable-cerlo con principios, y con valores, independientes de las arbitrarias decisiones de los seres humanos.

Existe, por lo demás, una creencia, tan errónea como extendida, según la cual la «teoría del pacto» es cosa que, en su referencia a la configuración de la vida social, está vinculada sólo al pensamiento de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y de quienes en este punto les siguen (con todas las diferencias de matiz que en los diversos casos hayan de

ser reconocidas). Pero hay una indubitable afirmación de un pacto o contrato social en la doctrina de Suárez sobre el origen del poder político, y esa afirmación está en continuidad —tal como el propio Suárez lo hace ver de una manera que no deja lugar a duda alguna— con la tradición del pensamiento clasico-cristiano sobre este asunto.

Las fuentes de Suárez que aquí merecen más especial mención son las que siguen: Aristóteles *(Pol.* 1253 a 29 y 1288 a 18), San Agustín *(Confess.* III, 8), Santo Tomás *(In Polit*. I, lect. 1 y III, lect. 6; *Sum. Theol*. III, q. 90, a. 3 y II-II, q. 10, a. 10), F.

Eximenis *(Dotze del Crestiá,* cap. 156), Cayetano *(De auctoritate Papae et Concila ,* traci. 2, c. 10, ad 5, ad confirm. 2), F. de Vitoria *(Relectio de potestate civili , .* 8 y *Relectio 2 de potestate Ecclesiae) ,* Domingo de Soto *(De iustitia et iure ,* lib. IV, q. 2), L .

de Molina *(De iustitia ,* voi. I, tract. II, disp. 21) y Belarmino *(De laicis,* cap. 6). Esta misma línea se prolonga, después de Suárez, en Costa-Rossetti *(Institutiones Ethicae et iurisnaturae ,* pars 4, sect. 2), Vallet *(Praelect. philos .* II, n. 191 sqq.) y J. Gredt *(Elementa philos . aristot . - thomist ,* nn. 1032-1035).

Algunos neoescolásticos se apartan de esta línea, aunque sólo con diferencias meramente verbales. De la discrepancia que en este asunto se da entre los autores católicos sostiene atinadamente J. Gredt que es más nominal que real, no sólo en lo que concierne al primitivo sujeto de la autoridad política, sino también en lo tocante al origen concreto de la sociedad civil, ya que se ve que es en verdad un pacto implícito lo afirmado por muchos para explicar ese origen11.

No es acertada la forma en la que M. Riedel caracteriza lo que él llama la «tradición aristotélica (desde Tomás de Aquino hasta Suárez)» en la teoría del pacto y que expone en los tres puntos siguientes:

«1. La tradición aristotélica (desde Tomás de Aquino hasta Suárez) ya presupone la existencia de la sociedad civil y, por ende, la existencia de un pacto de dominio, en virtud de una ley natural, antes de que aparezca alguna pregunta por el acuerdo relativo a este poder o por su legitimación.

2. El acuerdo mismo se refiere, como ya en Aristóteles, no primordialmente a esa sociedad o a ese poder de dominio, sino a las leyes: el *nomos* y la *lex,* pero no la *arché* y la *potestas* vienen a ser ante todo interpretados como un acuerdo (...) de los ciudadanos.

3. Cuando el concepto del convenio o del acuerdo remite a la sociedad o a la potestad

de dominio derivada de ella (...), 11 «(...) dissensionem inter auctores catholicos, quae magis de nomine quam de re esse videtur, non tantum quod attinet subiectum primitivum auctoritatis politicae, sed etiam quod spectat originem civitatis in concreto, quatenus illud factum, ope cuius multi nituntur explicare determinatae civitatis originem, revera videtur esse pactum implicitum», *Op. e i l ,* n. 1.032.

entonces ese concepto se refiere siempre a la sociedad civil como el todo y no a los individuos como partes de ésta. Llevado a una fórmula: para la tesis clásica de la sociedad civil existe indudablemente un pacto de sociedad *(pactum societatis),* pero no existe un contrato asociativo de los individuos entre sí *(pact u m singulorum)»12.*

El esencial desacierto de estas tesis de Riedel se deja ver en las siguientes cadenas de consideraciones, por completo elementales todas ellas en la tradición aristotélico-tomista: a) Todo pacto es un ejercicio del libre albedrío de quienes lo establecen; incluso un pacto implícito es —implícitamente— un ejercicio de esta forma de libertad;

b) Todo ejercicio de la libertad de albedrío es una acción (en el sentido de una operación o actividad);

c) Toda acción es efectuada por un agente individual o por varios agentes individuales (ya con la representación de una sociedad, ya sin tal representación);

d) Todo pacto, al no poder ser efectuado por un único agente individual, es siempre y necesariamente un *p a c -*

t u m s i n g u l o r u m , aun en el caso de que a una, o a varias, de las partes contratantes —ciertamente, no a todas—

correspondiese, de hecho, una actitud simplemente ad-

misiva.

Frente a estas razones no puede constituir una dificultad insalvable la observación de que, en el seno de la más clásica 12 «Die aristotelische Tradition (von Thomas bis Suarez) setzt das Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft und damit einer Herrschaftsgewalt kraft Naturge-setzes immer schon voraus, bevor überhaupt die Frage nach der Vereinbarung dieser Gewalt oder ihrer Legitimation auftritt. 2. Die Vereinbarung selbst bezieht sich, wie bei Aristoteles, primär nicht auf diese Gesellschaft oder jene Herrschaftsgewalt, sondern auf die Gesetze: *nomos* und *l e x ,* nicht *arche* und *potestas* (...) sind zuerst als Vereinbarung (...) der Bürger gedeutet worden (...). 3. Wenn sich der Vertrags- oder Vereinbarungsbegriff auf die Gesellschaft und die aus ihr abgeleitete Herrschaftsgewalt besteht, (...) so bezieht er sich stets auf die bürgerliche Gesellschaft als

Ganzes und nicht auf die Individuen als ihre Teile. Auf eine Formel gebracht: es gibt für die klassische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft wohl einen Gesellschaftsvertrag *{pactum societatis),* aber keinen Vereinbarungs-vertrag zwischen den Individuen *(pactum singulorum), Rehabilitierung der praktis-*

chen Philosophie, B. II (Verlag Rombach, Freiburg 1974), pägs. 241-242.

doctrina del contrato social en cuanto origen del Poder civil, es la sociedad civil en su conjunto quien tiene primordialmente este Poder, transfiriéndolo a un ciudadano o a varios. Porque también en esta misma doctrina es la sociedad civil" en su conjunto el efecto de un pacto, implícito al menos^ entre las personas que la integran (sin que a ello se oponga la intermediación de la familia, ya que tal intermediación presupone, a su vez, un pacto —también implícito, al menos entre los miembros de la sociedad familiar, incluso si la actitud de uno de ellos o de varios es simplemente admisiva).

Tampoco habría de ponerse en el origen natural de la sociedad civil la clave de la más radical de las diferencias entre la concepción originariamente premoderna del pacto social y las interpretaciones de este pacto que discrepan de esa concepción.

La propia fórmula «origen natural de la sociedad civil» es ambigua. Puede darse a entender con ella dos cosas muy diferentes: o bien que la sociedad civil es un efecto meramente natural de la condición humana, sin que en la génesis de este efecto intervenga en manera alguna el ejercicio del libre albedrío humano, o bien que la sociedad civil se constituye, en cada caso, como el producto de un determinado ejercicio del libre albedrío del hombre, sobre la base, siempre, de una inclinación natural del ser humano a la sociedad civil. Este segundo significado sería el único lícito para aplicar la fórmula «origen natural de la sociedad civil» a la doctrina más clásica del contrato o pacto social. Con todo, en este segundo significado ese origen natural tiene también, a su modo y manera, un carácter artificial, en tanto que cada una de las sociedades civiles es en su régimen concreto un producto de la razón y de la voluntad humanas. *Civitates sunt constitutae humana industria".*

Hay aquí una cierta coincidencia con la teoría de Hobbes, dado que éste, como es sobradamente conocido, atribuye un origen artificial a la sociedad civil. Sin embargo, esta coincidencia es enteramente irrelevante. Junto a ella se da una discrepancia que es la más radical u honda de todas las existentes entre 13 Santo Tomás: *In Polìt. 1,2,* lect. **1.**

el contractualismo aristotélico-tomista y el hobbesiano. Tal discrepancia es la resultante de la afirmación, en aquél, y de la negación, en éste, de una ley natural que

inclina, aunque no fuerza, al hombre a la convivencia ciudadana, confiriéndole unos deberes y unos derechos, naturales también, que las leyes civiles determinan en sus correspondientes concreciones según las variables circunstancias de lugar, tiempo, etc.

La radical diferencia entre la afirmación y la negación de esa ley natural es lo que también hace que la concepción aristotélico-tomista del origen de la convivencia ciudadana y del Poder civil se distinga, en sus niveles más hondos, de la teoría del

«contrato social» elaborada por Rousseau. No cabe duda de que Rousseau atribuye al hombre la posesión, radical en su peculiar naturaleza, de una libertad que le permite «separarse»

de la Naturaleza; pero esta libertad que el hombre tiene en virtud de su propia condición —y que, por lo demás, no ha de ser confundida con la libertad civil—, distinguiéndole de los restantes animales, no es algo para lo cual exista en la concepción de Rousseau una ley moral natural, participación humana de la ley eterna o divina y previa, por ello mismo, a todo pacto o contrato, hecho por hombres.

* * *

Entre las teorías acerca del pacto social elaboradas en el siglo XX sobresale como una de las más citadas y discutidas la propuesta por J. Rawls. Con razón ha podido decirse: «Una somera pesquisa por la nómina, día a día creciente y hoy ya virtualmente inabarcable, de los comentarios, críticas y estudios que ha suscitado, proporciona ya una cierta idea de la repercusión de una obra que, primero en Norteamérica y luego rápidamente en Europa, ha atraído la atención no sólo de los filósofos de oficio, sino de los economistas, juristas, psicólogos, políticos y, en general, del público culto». Con estas palabras inicia M.

A. Rodilla la «Presentación» de su versión castellana14 de varias Tecnos, Madrid 1986.

monografías de Rawls congregadas bajo la rúbrica «Justicia como equidad», que fue el título propio de una de .ellas. El encuadramiento y el esquema expositivo que en esa Presentación se hacen del pensamiento de Rawls son sumamente agudos y objetivos, constituyendo una muy recomendable introducción al estudio de la doctrina del pensador norteamericano. Con todo, he de hacer constar mi desacuerdo con una observación de M. A. Rodilla, según la cual «el hecho de que Rawls excluya de su catálogo —se refiere al de las libertades básicas— expresamente la propiedad privada de los medios de producción (...) es un indicio de que mantiene una posición distanciada respecto de

ciertas formas de realización de la tradición liberal15.- No pongo en duda el distanciamiento de Rawls respecto de algunas formas de la tradición liberal; antes por el contrario, me parece innegable este distanciamiento, el cual se deja ver en no pocos pasajes de las obras de Rawls. Con lo que estoy disconforme es con la afirmación de que Rawls expresamente excluya de su catálogo la propiedad privada de los bienes de producción.

Traducido por el propio M. A. Rodilla, ese catálogo está formulado en los términos siguientes: «Las libertades básicas de los ciudadanos son, *grosso m o d o ,* la libertad política (el derecho a votar y a poder ser elegido para cargos públicos), junto con la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad personal junto con el derecho a tener una propiedad (personal), y la libertad respecto de toda detención o incautación arbitraria, tal como viene definida por el concepto de imperio de la ley»16. A la vista de este catálogo se advierte, sin duda alguna, que la propiedad privada de los medios de producción no está incluida expresamente en él; pero el no estar expresamente incluido no es un estar excluida expresamente.—

Por otro lado, para encontrar en Rawls una mención explí-

cita de la propiedad privada de los bienes de producción no hay que ir muy lejos en la lectura de *A Theory of J u s t i c e* . Sin salir *Op. cit.,* pág. XXIX.

I b i d e m .

del Capítulo I de esta obra, la más representativa del pensamiento de Rawls en su conjunto, podemos encontrar hecha esa mención: «El objeto primario de la justicia es, para nosotros, la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, la manera en que las instituciones sociales principales distribuyen los derechos y deberes básicos y determinan la división de las ventajas derivadas de la cooperación social. Por instituciones principales entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. De esta suerte, la protección legal de la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica, son ejemplos de instituciones sociales principales»17.

Pero vayamos a lo más sustancial y decisivo en la doctrina de Rawls sobre la justicia. «Mi propósito —declara el propio Rawls— es exponer una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel de abstracción más alto la conocida teoría del contrato social según se encuentra (...) en Locke, Rousseau y Kant. Para cumplirlo, no hemos de pensar

el contrato originario como si fuese un contrato para el ingreso en una sociedad particular o para establecer una particular forma de gobierno.

Antes por el contrario, la idea directriz es que los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del pacto originario. Tales principios son los que las personas libres y razonables, a las que atañe la promoción de sus propios intereses, aceptarían, en una inicial posición de igualdad, como defmitorios de los términos fundamentales de su asociación»18.

11 «For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major social institutions distribute fondamen-tal rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamy family are exemples of major social institutions», Cf. *A Theory of Justice,* chap. I, 2. The subject of justice; pâg. 7.

18 «My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found Puede sorprender el hecho de que, al referirse a la conocida o consabida teoría *(familiar theory)* del contrato social no hable Rawls de la doctrina más clásica y, por otra parte, tampoco menciona a Hobbes, limitándose a Locke, Rousseau y Kant. La ausencia de Hobbes se entiende bien si se tiene en cuenta la perspectiva deontológica del pensamiento rawlsiano, pero ello no sirve para explicar la falta de atención a las ideas, por ejemplo, de un Suárez, un Belarmino o un Vitoria, que por lo demás, aunque enlazan con la tradición medieval y antigua, son ya autores modernos no sólo en un sentido cronológico, sino sobre todo por el horizonte de los problemas que abordan y de las concretas situaciones y circunstancias en que los plantean.

El contrato o pacto social del que Rawls se sirve para su teoría de la justicia tiene un carácter meramente hipotético (en lo cual ciertamente ya difiere de la concepción aristotélico-escolástica). Es el convenio por virtud del cual quedan establecidos los principios que las personas libres y racionales *aceptarían si* se encontrasen en una inicial situación de igualdad. El pacto del que Rawls habla en su propia teoría no puede no ser ficticio, justo por ser ficticia la «inicial posición de igualdad» desde la cual habría de quedar establecida. «Por supuesto, la posición originaria no está concebida como una

efectiva situación histó-

rica, ni mucho menos como una primigenia condición de la cultura. Por ella se entiende una situación puramente hipotéti-ca, caracterizada de tal modo que conduce a una determinada concepción de la justicia»19.

(...) in Locke, Rousseau and Kant. In order to do this we are not to think of the original contract as one to enter a particular society or to set up a particular form of government. Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interest-would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association)), *Op. cit.,* chap. I, 3. The main idea of the theory of justice, pag. 11.

" «This original position is not, of course, thought as an actual historical state of affaires, much less as a primitive condition of culture. It is understood as a purely hypotetical situation, characterized so as to lead to a certain conception of justice)), *Op. cit.,* pag. 12.

La inicial posición de igualdad, a la que Rawls se refiere, vale, en suma, como una *hipótesis n e c e s a r i a* para que *u n a determ i n a d a concepción de la j u s t i c i a* llegue a ser *a d m i t i d a unánime-mente* por las personas libres y razonables que se asocian. Tal es la conclusión a la que lógicamente se ha de llegar enlazando y complementando entre sí los dos pasajes citados de *A Theory of J u s t i c e* . Ahora bien, ¿cuál es esa «determinada concepción de la justicia» y en qué consiste la «inicial posición de igualdad»

imprescindible para su unánime aceptación por las personas libres y razonables que se asocian?

a) A la primera de estas preguntas dan respuesta, en lo más sustancial y decisivo, unas afirmaciones de Rawls inmediatamente subsiguientes a su recusación del «principio de utilidad».

«Mantendré, en cambio, que las personas en la situación inicial elegirían dos principios bastante diferentes: el primero exige la igualdad en la distribución de los derechos y deberes básicos, mientras el segundo sostiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo, las desigualdades de riqueza y de autoridad, únicamente son justas si se traducen en beneficios compensadores para todos y particularmente para los miembros de la sociedad menos aventajados. (...) Cabe que sea conveniente, pero no

puede ser justo, que algunos hayan de tener menos para que otros puedan prosperar. Mas no hay ninguna injusticia en los mayores beneficios obtenidos por unos pocos si de esta forma se mejora la situación de los menos afortunados. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de las ventajas debiera ser tal que provoque la voluntaria cooperación de todos los que toman parte en ella, incluyendo los menos bien situados. (...) Una vez que nos decidimos a investigar una concepción de la juticia que anule los accidentes de la dotación natural, y las contingencias de la circunstancia social, como factores a tener en cuenta en la búsqueda de la ventaja política y económica, somos llevados a esos principios. Ellos expresan el resultado de prescindir de esos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios»20.

b) La «inicial posición de igualdad» no consiste en la inexistencia de desigualdades entre los miembros de la sociedad, sino en la falta —por supuesto, sólo hipotética— del conocimiento de esas mismas desigualdades. No es un hecho ontológico, sino la mera hipótesis de un hecho gnoseológico. Para dar nombre a esta hipótesis se sirve Rawls de una metafórica y sumamente gráfica expresión: «el velo de la ignorancia» *(the veil of i g n o r a n -*

ce). «De alguna forma —explica Rawls— hemos de anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en desigualdad y les tientan a explotar en su propio provecho las circunstancias naturales y sociales. Pues bien, para lograrlo supongo que las partes están situadas por detrás de un velo de ignorancia. No tienen conocimiento de cómo las diversas alternativas afectan a su caso particular, y están obligadas a evaluar los principios basándose únicamente en consideraciones generales»21.

20 «1 shall maintain instead that the persons in the initial situation would choose two rather different principles: the first requires equality in the assignment of basic rights and duties, while the second holds that social and economic inequalities, for example inequalities of wealth and autority, are just only if they result in compensating benefits for everyone, and in particular for the least advantaged members of society (...) It may be expedient but is not just that some should have less in order to others may prospers. But there is not injustice in the greater benefits earned by a few, providet that the situation of persons not so fortunate is thereby improved. The intuitive idea is that since everyone's

well-being depends upon a scheme of cooperation without which no one could have a satisfactory life, the division of advantages should be such as to draw forth the willing cooperation of everyone taking part in it, including those less well situated (...) Once we decide to look for a conception of justice that nullifies the accidents of natural endowment and the contingencies of social circumstance as counters in quest for political and economic advantage, we are led to these principles. They express the result of leaving aside those aspects of the social world that seem arbitrary from a moral point of view», *Op. c i t ,* pag. 15.

21 «Somehdw we must nullify the effects of specific contingencies which put men and odds and tempt them to exploid social and natural circumstances to their own advantages. Now in order to do this I assume that the parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their own particular case, and they are obliged to evaluate principles only on the basis of general considerations)), *Op. c i t ,* pag. 137.

Sobre la extensión del ámbito afectado por el velo de la ignorancia dan una idea suficiente las explicaciones que siguen:

«Se supone entonces que las partes no tienen conocimiento de ciertas clases de hechos particulares. Ante todo, nadie tiene conocimiento de su lugar en la sociedad, en qué clase está situado o cuál es su status social; ni conoce cuál es su suerte en la distribución de las dotes y las capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza y cosas por el estilo. Además, nadie conoce tampoco su concepción del bien, ni los pormenores de su plan racional de vida, ni tan siquiera los especiales rasgos de su psicología, como su aversión al riesgo o su inclinación al pesi-mismo o al optimismo. Aún más: supongo que las partes desco-nocen las circunstancias particulares de su propia sociedad, es decir, ignoran la situación política y económica de ella y el nivel de civilización y de cultura que ha sido capaz de conseguir. En la posición originaria las personas carecen de información sobre cuál es la generación a que pertenecen»22.

Una vez suficientemente consignadas las respuestas de Rawls a las preguntas que nos habíamos hecho, estamos ya en condiciones de formular y razonar un juicio valorativo acerca de lo que en él es más esencial y radical. Mas para ello hemos de ir por partes. En lo tocante a la concepción de la justicia según la determinan los dos principios que señala Rawls, puede decirse que no cabe oponer ningún reparo al primero de ellos, *i. e.,* al que requiere la igualdad en la atribución de los derechos y deberes básicos. Este principio no

puede dejar de parecer un auténtico principio de justicia si se tiene presente que los dere-

22 «It is assumed then, that the parties do not know certain kinds of particular facts. First of all, no one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plane of life, or even the special features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pesimism. More than this, I assume that the parties do not know the particular circumstances of their own society. That is, they do not know its economic or political situation, or the level of civilisation and culture it has been able to achieve. The persons in the original position have no information as to which generation they belong*, *Op. cit.,* pag. 137.

chos *básicos* de los hombres que integran la sociedad son los correspondientes a su *específica índole áe,* personas humanas, cabalmente a lo que en todas ellas es idéntico, ya que ninguna es más persona, ni tampoco menos, que cualquiera de las de-más. (Naturalmente, el uso de esos derechos, que son otras tantas libertades civiles, y el ejercicio de esos deberes —no los derechos ni los deberes mismos en cuanto tales— admiten la sujeción a condiciones y limitaciones provenientes de la exigencia de que todos los miembros de la sociedad se mantengan en un recíproco respeto).

Pero el segundo de los principios de Rawls no es un auténtico principio de justicia. Para que todos los que cooperan lo admitan —bajo el velo de la ignorancia— es necesario que cada cual lo considere como el más ventajoso para él en el supuesto de que él mismo se encontrase en una situación desventajosa.

Ahora bien, lo elegido de esta manera no es directamente preferido por estimarlo justo, sino por ser considerado útil, provechoso, por y para quien efectúa esa elección. Y, por otra parte, para que de un modo indirecto pudiera parecer justo, sería preciso suscribir la idea de que la justicia —o, cuando menos, una de sus formas— exige hacer lo posible por mejorar la situación de los menos afortunados. Pero tal pretensión no pertenece verdaderamente a la justicia, sino a la generosidad y a la caridad. Sólo cabría ligarla a la justicia si se admitiese que verdaderamente son injustas las desigualdades naturales y todas las provenientes de alguna involuntaria contingencia. Mas semejante manera de pensar es por completo absurda, contradictoria, porque lo meramente natural y lo puramente involuntario no pueden calificarse de injustos ni de justos, como quiera que en sí y por sí son moralmente indiferentes, neutros.

Dadas las desigualdades en cuestión y puesto que en sí y por sí no son injustas, lo justo al distribuir las ganancias logradas con la cooperación es que reciba más quien voluntariamente aporta más, no de un modo absoluto, sino relativo, *i. e.,* en proporción a lo que ya poseía. Y ello es justo tanto si así se mejora, como si no se mejora, la situación de los menos afortunados, siempre y cuando tengan éstos la garantía de poder dar satisfacción a sus necesidades primordiales o básicas: una garantía a la que tienen derecho en razón de su cooperación al bien común y que, por tanto, es justa inequívocamente.

Finalmente, y en lo que toca a la «inicial situación de igualdad» bajo «el velo de la ignorancia», se ha de tener en cuenta que el desconocimiento —el efectivo también, no únicamente el hipotético— de la posición en que uno está, no anula por sí solo la posibilidad del influjo de esta misma posición; y, en consecuencia, puede permitir una diversidad de opciones —no, por tanto, una unánime elección— respecto de los principios por los que básicamente habría de regirse la convivencia. Una desigualdad ignorada, pero existente, no siempre es lo mismo que una desigualdad sin resultados en la actividad de elegir. De ahí que con toda razón haya podido escribir R. Spámann: «(...) en la pregunta acerca de lo que cada uno puede querer como máxima de una legislación universal, juega un papel no sólo el interés particular del agente, sino también su disposición natural. Este problema se plantea también en la elección inicial —a la que se refiere J. Rawls de un sistema político bajo el velo de la ignorancia. ¿En qué sistema quisiera vivir yo, bajo qué modo de distribuir las oportunidades? Esta pregunta debe hacérsela cada uno a sí mismo sin saber qué lugar ocupa dentro del sistema.

De ningún modo conduce eso, sin embargo, a una elección justa. Los hombres son utilizados aquí como jugadores. El jugador propenso a la cautela elegirá un sistema en el que le siga yendo bien incluso cuando las cosas le salgan lo peor posible.

Otro jugador se lo juega todo a una carta, arriesga una vida miserable, carente de privilegios, por la posibilidad de ser el gran rey de Persia. Para elegir un orden justo se debe ser ya justo. La justicia de la elección no se puede establecer mediante un cálculo de los intereses bajo condiciones fácticas»23.

* * *

2 3 Cf. *Felicidad y b e n e v o l e n c i a ,* en la óptima versión de José Luis del Barco (Rialp, Madrid 1991), págs. 201-202.

¿No resultaría sarcástica la afirmación de un pacto (aunque fuese tan sólo implícito)

como origen de un régimen civil establecido únicamente por la fuerza? Incluso referido solamente a la concreta determinación del régimen de una convivencia ciudadana, ¿es aplicable la teoría del pacto al surgimiento despóti-co o tiránico de una sociedad civil?

La primera respuesta a esta pregunta parece inevitablemente negativa. O el pacto es libre, o realmente no es pacto, y no puede ser libre lo establecido únicamente por la fuerza. Si la concreta determinación del régimen de una sociedad civil tiene su causa en la fuerza exclusivamente, el régimen así determinado no es realmente efecto de un pacto o contrato social. Toda la lógica de este razonamiento está basada, sin duda, en la consideración de la fuerza como, la única causa de un concreto régimen civil. La pregunta que surge en una actitud reflexiva

—no inicial, no inmediata— se formula en los términos siguientes: ¿pero cabe que en algún caso sea realmente la fuerza la única causa de un determinado régimen civil? Por supuesto, lo que entonces se pregunta no es si quien efectúa la imposición de ese régimen se vale solamente de su fuerza o, por el contrario, hace uso *también* de su voluntad y de su entendimiento. Ese

«también» está fuera de toda duda. La cuestión ahora planteada no se refiere a quien impone el régimen, sino a aquellos a quienes el régimen se les impone. ¿Lo reciben de un modo que, sin ninguna restricción ni salvedad, deba considerarse involuntario?

Si se piensa que un régimen civil puede ser impuesto mediante la fuerza de un temor excluyente del uso de la razón —y, por ende, también del libre albedrío—, ya se le hace alguna restricción o salvedad a la tesis del comportamiento involuntario de quien sufre por la fuerza un cierto régimen. Porque lo que entonces se mantiene no es, pura y simplemente, la tesis del comportamiento involuntario de quien padece un cierto régimen por *la* fuerza, por *c u a l q u i e r* fuerza, sino la tesis de ese comportamiento involuntario si la fuerza mediante la cual el régimen se impone hace perder, a quienes la padecen, el uso de la razón y, con él, también el del libre arbitrio.

¿Quiere con ello decirse que cuando no se anula el uso de la razón ni, por tanto, el del libre arbitrio, es pura y simplemente voluntaria la aceptación de un régimen impuesto por la fuerza?

Llegar a semejante conclusión resultaría, a todas luces, abusivo.

Lo mesurado y justo es atribuir un comportamiento mixto de voluntariedad e involuntariedad a quien, sin perder el uso de su razón y de su libre arbitrio, admite un régimen impuesto por la fuerza. Con ello, en definitiva, se hace aquí una aplicación de la

tesis sustentada por Aristóteles acerca de lo elegido por temor de mayores males (5iá qpó(3ov [xa^óvcov xaxcbv)24.

El ejemplo aristotélico de las mercancías arrojadas al mar en las tempestades (rceQÍ tág f|v ***xolc, %ei\ióy(úv*** éx^oMc;)25 ha sido glosado por Santo Tomás en términos obviamente trasla-dables al asunto que nos ocupa: «las operaciones efectuadas por temor son mixtas (...) de lo uno y de lo otro; tienen algo de involuntario por cuanto nadie quiere, de una manera incondicionada, arrojar sus cosas al mar; y tienen algo de voluntario por cuanto el prudente quiere hacerlo para salvarse a sí mismo y salvar a otros. Pero son más afines a las operaciones voluntarias que a las involuntarias. Ello se debe a que el arrojar cosas al mar, o cualquier otro comportamiento de este tipo, puede considerarse de dos modos: de una manera absoluta y abstracta, y así es involuntario, o según las particulares circunstancias dadas en el tiempo en el que hay que llevarlo a cabo, y entonces es voluntario. Porque como los actos versan sobre cosas singulares, la condición del acto ha de ser juzgada considerando más lo singular que lo universal»26

24 Et. Nicom. Ill, cap. **1 (1110** a sqq.).

25 Ibidem.

26 «(...) operationes, quae ex timore Hunt, sunt mixtae, (...) habentes de utroque; de involuntario quidem inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare projicere; de voluntario autem, inquantum quidem sapiens vult hoc pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Cujus ratio est quia hoc quod est projicere res in mare, vel quidquid est huiusmodi, potest dupliciter consideran. Uno modo absolute et in universali, et sic est involuntarium. Alio modo secundum particulares circumstantias quae occurrunt in tempore in quo est hoc agendum, et secundum hoc est voluntarium. Quia vero actus sunt circa singularia, magis est iudicanda Por consiguiente, para resolver la dificultad planteada en el caso del régimen civil impuesto por la fuerza, no es necesario apelar a la distinción entre los aspectos prescriptivos o normativos del pacto social y sus aspectos meramente descriptivos. En el caso al que nos venimos refiriendo cabe un pacto social que, en quienes padecen un «forzado» régimen civil, tiene una libertad enteramente asimilable a la de los actos elegidos en función de algún mal menor en evitación del mal mayor correspondiente. No se trata, así, de mantener el valor del pacto social en calidad de norma, sino de afirmarlo como un hecho incluso cuando el régimen civil es impuesto por el uso de la fuerza de unos seres humanos sobre otros que no pierden el ejercicio de su

capacidad de razonar ni el de su aptitud para escoger entre varios males el menor.

La distinción entre lo normativo y lo fáctico es, en cambio, oportuna cuando se dice que el Poder civil está al servicio del bien común de los ciudadanos, ya que de hecho puede suceder que el gobernante actúe en beneficio de intereses privados lesi-vos del bien común. En consecuencia, sólo en el marco de un lenguaje de carácter normativo puede afirmarse, sin reserva alguna, que el Poder civil surge —radicalmente unido a la sociedad civil que le concierne— de un cierto pacto social y, por lo mismo, del uso del libre albedrío del hombre, pero de tal manera que *refluye* a su vez en la libertad del ciudadano.

Sobre ella viene a ejercer un doble efecto: por una parte, la reconoce y protege, y, por otra parte, la limita en beneficio de todos.

Así, pues, la libertad del ciudadano es, en cuanto tal, una libertad reconocida, protegida y limitada por el Poder al servicio del bien común. Presupone, indudablemente, el libre albedrío del hombre, pero difiere de él por esa triple determinación a cargo del Poder público, sin la cual no sería realmente libertad política, civil. Podrá decirse, con innegable verdad, que el reconocimiento de la libertad del ciudadano presupone el derecho a conditio actus secundum considerationem singularium quam secundum considerationem universalium», *I n E t h i c* . **III,** lect. **1,** n. 390.

esta libertad y que, por tanto, de ningún modo la produce; pero la libertad del ciudadano no es el derecho a ella, y así, mientras que éste es natural o innato, aquélla, por el contrario, es adquirida, y cabalmente lo es en cuanto reconocida con una forma concreta y unas determinadas manifestaciones (las diferentes

«libertades» del ciudadano). También se trata de una libertad *p o s i t i v a m e n t e* protegida, y no sólo, por tanto, del natural derecho que el ciudadano tiene, en tanto que ciudadano, a que su libertad sea objeto de protección a cargo del Poder público.

Como todos los derechos naturales, también es abstracto ese derecho, mientras que la índole de protegida, que la libertad del ciudadano tiene, es de carácter concreto, y en cada una de las sociedades civiles viene determinada por unas concretas garantías. Pero aun estando reconocida y protegida, la efectiva libertad del ciudadano es, por necesidad, una libertad limitada, justamente en razón del bien común: en beneficio de todos los miembros de la sociedad civil. E l sentido de esta limitación exige algunas aclaraciones especiales para ser interpretado rectamente.

A primera vista, la limitación de la libertad del ciudadano se encuentra en una

situación muy diferente de la que atañe al reconocimiento y al amparo de esta forma de libertad por el Poder al servicio del bien común. Reconocer y proteger la libertad de todos los ciudadanos es, indudablemente, una manera de afirmarla, mientras que el imponerle alguna limitación es un cierto modo de negarla, no por completo, pero sí en algún aspecto o parte de su uso. Sin embargo, esta relativa o parcial negación se encuentra esencialmente vinculada a la afirmación misma de la libertad del ciudadano en tanto que libertad de *todos* los ciudadanos y no de uno solo o varios de ellos. Para que todos la tengan es necesario que ninguno la posea sin restricción. O dicho con otros términos: para afirmarla en todos es preciso negarla en todos como algo incondicionado o absoluto en su uso. Pues aunque la libertad del ciudadano no consiste —como tampoco ninguna otra libertad— en un bien de índole corpórea, que para ser compartido requiere ser dividido, el uso de ella se refiere siempre a actos externos del hombre que unas veces se ejercen sobre bienes de carácter material, o presuponen como necesaria condición suya estos bienes, y otras veces pueden interferir en bienes inmateriales del prójimo, como *v. g r* . el honor o la intimidad de las personas.

También a primera vista cabe tener la impresión de que, a diferencia del reconocimiento y del amparo de la libertad del ciudadano por el Poder público, la limitación de esta libertad por el mismo Poder no responde a ningún derecho natural antecedente. No parece, en verdad, que sea muy afortunado el sostener que uno tiene derecho a que le condicionen o limiten sus libertades civiles. Más bien se trata, cabría decir, de un deber que cada uno de los ciudadanos tiene en relación a todos los demás: el deber de aceptar una limitación o restricción que en definitiva no es un mal, puesto que redunda en beneficio de todos. Ello no obstante, aun manteniendo ese deber, tiene pleno sentido la tesis según la cual la limitación de la libertad del ciudadano implica un cierto derecho natural antecedente. Este derecho es, en resolución, el que cada uno de los ciudadanos tiene a que la libertad civil de los demás sea condicionada o limitada para que él pueda hacer uso —consiguientemente, limitado también— de la que le es propia. Y a ese derecho natural (por ende, abstracto), previo a la intervención del Poder público, le confiere esta intervención unas concretas determinaciones de su efectivo ejercicio, que son otras tantas limitaciones pro-mulgadas en la ley positiva (al menos, implícitamente).

Kant define el Derecho —vinculado siempre a la relación exterior y práctica de unas personas con otras— como «el conjunto de las condiciones bajo las cuales el albedrío de uno puede unirse con el de otro, según una ley general de la libertad»27.

Hegel opone a esta concepción kantiana del Derecho el siguiente reparo: «La definición kantiana (Teoría del Derecho, de Kant, en su Introducción), también comúnmente admitida, en 2 7 «Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann», *Die Metaphysik der Sitten,* Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung in die Rechtslehre, § B, Ak VI, S. 230.

la cual el momento principal es la *limitación* de mi libertad o *albedrío,* de modo que pueda coexistir con el albedrío de cada uno de los otros, de acuerdo con una ley general, contiene, por una parte, solamente una determinación *n e g a t i v a ,* la de la limitación; y, por otra parte, lo que en ella hay de positivo, a saber, la ley racional general, o así llamada, de la concordancia del libre albedrío de uno con el albedrío de otro, desemboca en la conocida identidad formal y el principio de contradicción»28.

En el lugar kantiano citado por Hegel no se usa la fórmula

«limitación de mi libertad» en la definición del Derecho, sino en la descripción del principio general de éste (hacia el final del

§ C de la Introducción mencionada). Pero es cosa bien clara que Kant concibe el Derecho como una cierta limitación de la libertad del albedrío y que, de esta suerte, aquel principio general es uno de los que el mismo Kant considera como principios inmutables para toda legislación positiva29. Ahora bien, no se debe admitir que la limitación de la libertad en su dimensión política o civil sea, como a Kant le reprocha Hegel, algo meramente negativo. Según hemos visto antes, la limitación de la libertad de cada uno de los ciudadanos está íntimamente vinculada a la afirmación de la libertad de todos ellos. Su finalidad consiste precisamente en esta fundamental afirmación, que no limita o reduce el ejercicio de la libertad, porque no lo atribuye a unos determinados ciudadanos con exclusión de los otros. Y, por otra parte, lo que para Hegel es lo único «positivo» en la definición kantiana (y generalmente admitida) del Derecho, a saber, la ley racional general de la concordancia del libre arbitrio de uno con 28 «Die Kantische (Kants Rechtslehre, Einl.) und auch allgemeiner angenom-mene Bestimmung, worin die *Beschränkung* meiner Freiheit oder *Willkür,* dass sie mit der jedermanns Willkür nach einen allgemeinen Gesetz zusammen beste-len könne, das Hauptmoment ist, enhält teils nur eine *n e g a t i v e* Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Ver-lunftgesetz, die Übereinstimmung der Willkür des einen

mit der Willkür des inderen, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs linaus», *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 29.

29 «(...) zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien», véa-le el final del § A de la misma Introducción.

el libre arbitrio de otro, es «formal» indudablemente, pero lo es porque Kant habla de esa ley en la perspectiva sinóptica del

«principio general del Derecho», no desde el punto de vista de unos principios jurídicos especiales o de unas leyes positivas especiales con los respectivos contenidos o materias.

El concepto de la «limitación de la libertad» no encuentra buen acomodo en el pensamiento hegeliano. Ello se echa de ver no ya solamente en la manera según la cual la definición kantiana del Derecho es recusada por Hegel, sino asimismo en la negación que éste hace de que el deber pueda consistir en una limitación de la libertad. «El deber limita únicamente el albedrío de la subjetividad y sólo choca con el bien abstracto, al cual la subjetividad se aferra. Cuando los hombres dicen que quieren ser libres, esto no significa ante todo otra cosa sino que quieren ser abstractamente libres, y toda determinación y articulación en el Estado es tomada por una limitación de esa libertad. El deber no es, por tanto, limitación de la libertad, sino sólo de la abstracción de ella, es decir, de la no-libertad: es la consecución de la esencia, la conquista de la libertad afirmativa»30.

Las nociones del «bien abstracto» y de la «libertad abstracta» son correlativas en Hegel, según se desprende de lo que acabamos de ver, pero en la terminología hegeliana tienen un especial significado. El bien abstracto no es en esta terminología el bien en general, objeto trascendental de la potencia volitiva humana (y de toda facultad de volición). Para que el deber choque con el bien abstracto es necesario que de alguna forma éste se oponga al bien en su sentido ético. Y, análogamente, la libertad abstracta no es en el lenguaje de Hegel la libertad (de opción) en general, sino lo contrario de lo que él conoce con el nombre de «libertad afirmativa», equivalente a lo que aquí he 30 «Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität und stösst nur gegen das abstrakte Gute an, welches die Subjektivität festhält. Wenn die Menschen sagen, wir wollen frei sein, so heisst das zunächst nun wir wollen abstrakt frei sein, und jede Bestimmung und Gliederung im Staat gielt für eine Beschränkung dieser Freiheit. Die Pflicht ist insofern nicht Beschränkung der Freiheit, sondern nur der Abstraktion derselben, das Gewinnen der affirmativen Freiheit», *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 149.

llamado la libertad moral. Evidentemente, el deber no limita o reduce a la libertad en esta acepción. Pero ello es cosa que igualmente se encuentra en Kant, para quien el auténtico obrar libre es un obrar *p o r* deber, no por inclinaciones o tendencias.

Con todo, las condiciones (limitaciones), impuestas, según Kant, por el Derecho al arbitrio del ciudadano, responden, también según Kant, a una ley general de la libertad, lo cual sólo es posible si esta ley se refiere a la libertad en el ejercicio de las acciones externas por las cuales los ciudadanos se relacionan entre sí. Y esa libertad, con la cual la libertad moral no se confunde, es una efectiva libertad, no la carencia de ella que acontece en el caso de los seres irracionales.

Para Hegel, pertenece al Estado la *máxima l i b e r t a d* y el *D e r e c h o s u p r e m o ,* de tal suerte que el máximo deber del individuo consiste en ser un miembro del Estado: «El Estado, como realidad de la *v o l u n t a d* sustancial, que él tiene en tanto que especial autoconciencia elevada a su universalidad, es *lo racion a l* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es absoluto e inmutable fin de sí mismo, en el cual llega la libertad a su derecho supremo, así como este fin último tiene el supremo derecho frente a los individuos, cuyo *máximo deber* es el de ser miembro del Estado»31.— Los atributos hegelianos del Estado son de carácter divino. Se comprende, por consiguiente, que el individuo tenga por supremo deber —dentro de la teoría hegeliana—

el de su integración en el Estado, entendiendo por tal integración la superación de los intereses meramente particulares. El deber de ser miembro del Estado es, de esta suerte, el deber de querer la voluntad de Dios por cuanto el Estado es esta misma voluntad, Dios mismo, el supremo bien («lo racional en sí y para sí, el inmutable y absoluto fin último»). Y si ningún deber es 3 1 «Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens,* die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewusstsein* hat, das an und für sich *Vernünftige.* Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbst-zweck, in welchen die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein», *Op. eil.,* § 258.

limitativo de la verdadera libertad, menos que ningún otro puede efectivamente limitarla el supremo deber.

El acierto de Hegel se encuentra en su radical intelección de que la libertad del individuo llega al máximo en su elevación al bien común. Pero el Estado no es el bien común en su incondicionada y cabal realidad, justamente por no ser Dios, y no lo es,

entre otras razones, porque el ser de Dios no tiene miembros, de tal manera que los individuos humanos no son miembros de Dios, mientras que, a su modo, son efectivos miembros del Estado, el cual, en tanto que tiene necesidad de ellos, no es el auténtico y genuino Absoluto. Ciertamente, la libertad moral requiere la elevación al bien común incluso en su realidad temporal e inmanente, que es el nivel en que el Estado se encuentra, pero no se detiene en este nivel, de tal manera que la plenitud de la libertad moral es imposible sin la elevación al bien común trascendente e intemporal; y así el supremo deber del hombre como individuo no consiste en querer la voluntad del seudo-Dios que es el Estado, sino en querer la voluntad del verdadero Dios que trasciende a cualquier Estado y al conjunto de todos ellos.

Y, por otra parte, frente al pensamiento de Hegel se hace nuevamente necesaria la insistencia en la clara distinción entre la libertad moral y la libertad de arbitrio o elección, aplicando esta diferencia al ámbito propio del ciudadano en tanto que ciudadano. Innegablemente, el supremo deber del ciudadano en cuanto tal consiste en atenerse al bien común de quienes con él comparten la índole o condición de ciudadano, mas ello exige una *limitación* en el uso externo de la libertad de arbitrio de todos los que comparten esa índole o condición, y la libertad de arbitrio es, en su género, una verdadera libertad, hasta el punto, por cierto, de que si no lo fuese, no cabría tampoco que la libertad moral fuese una libertad verdadera, ya que implica un auténtico elegir.

* * *

La libertad del ciudadano en tanto que ciudadano aunque difiere de la libertad moral, puede y debe regirse, en su concreto uso, por los deberes que ésta lleva consigo. Ello resulta necesariamente de la natural subordinación de la libertad política a las exigencias de la bondad moral. Esta subordinación es «natural»

en el sentido de que está normativamente reclamada por la propia naturaleza de la libertad política, por una parte, y de la bondad moral, por la otra. Mas conviene advertir que la subordinación del uso de la libertad del ciudadano á los deberes que la libertad moral lleva consigo no pertenece a la esencia de la libertad del ciudadano en cuanto tal, sino que es algo exigido por el ser del hombre en cuanto hombre, según conviene a toda clase de subordinación del comportamiento de éste a los deberes que le son naturales. Ello no excluye la existencia de unos deberes que pueden calificarse de políticos o civiles (o, asimismo, de públicos), pero en lo que les es propio o específico estos deberes se encuentran determinados de una manera concreta por la ley civil positiva, y su

incumplimiento está, en principio, castigado por el Poder público que hace el uso correspondiente de su capacidad de coacción.

Comparando entre sí la libertad moral y la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano se llega a esta doble conclusión: a) en ambas se dan derechos y deberes; b) pero mientras que la libertad moral confiere primordialmente deberes y secundariamente derechos, la libertad del ciudadano en cuanto tal confiere primordialmente derechos y secundariamente deberes.

Los derechos secundariamente conferidos por la libertad moral son los necesarios para la posibilidad del cumplimiento de los deberes que ésta impone, y su carácter de secundariamente conferidos por ella no implica ninguna forma de minusvalora-ción, sino que significa únicamente que son algo fundamentado y no algo fundamentante. A su vez, los deberes secundariamente conferidos por la libertad del ciudadano son los imprescindibles para la posibilidad del respeto a los derechos de éste, y acerca de su carácter de secundariamente conferidos por esa libertad se ha de decir, *m u t a t i s m u t a n d i s ,* esencialmente lo mismo que se acaba de consignar para los derechos resultantes de la libertad moral.

En consecuencia, la libertad del ciudadano se constituye de una manera inmediata por una serie de derechos positivos, a los cuales, por ser derechos de todos los ciudadanos, les corresponde la limitación imprescindible para que todos puedan ejercerlos, sin que nadie los impida a los demás. A este respecto es bien clara la afirmación según la cual «la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro; de esta suerte, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de esos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la Ley»32.

Extraída de su contexto, esta definición de la libertad resultaría inadmisible por cuanto deja a la libertad (a la humana, por supuesto) reducida a una sola de las dimensiones que de suyo posee: la civil o política. Pero tratándose, como es el caso sin duda, de la perspectiva jurídica de la libertad, lo que en el citado artículo se afirma debe tenerse por una buena definición, de la cual lógicamente se desprende lo que en ese mismo artículo se dice sobre las limitaciones del ejercicio de los derechos naturales pertinentes a todo hombre. Cuestión distinta, y a la cual ya me he referido, es que en las solemnes Declaraciones se entre-mezclen eventualmente los derechos naturales con otros que no lo son. En cualquier caso, la limitación del ejercicio de los derechos del hombre y la

limitación de la libertad política o civil son una y la misma cosa, que indudablemente es esencial en el tratamiento «jurídico» de la libertad humana.

A ese tratamiento jurídico de la libertad humana (por supuesto, de la única dimensión de ella jurídicamente tratable) responden estas tres tesis de L. Legaz Lacambra: «El Derecho recorta la superficie de la libertad existencial y devuelve como 32 «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autruy; ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminés que par la Loi», *Declaration des droits de l'homme et du Citoyen (1789),* Art. **4.**

recompensa la libertad jurídica de las personas»33; «En cuanto forma social de vida, el Derecho es libertad jurídica. Pero la libertad jurídica es libertad organizada, precisada, recortada»34;

«Ser libre jurídicamente significa estar en situaciones de derecho subjetivo y desenvolverse en ellas con la seguridad de lograr los efectos normales y de no ser impedido en el uso de las propias facultades sino por normas jurídicas regularmente establecidas (aparte el caso de abuso de derecho)»35.

La libertad calificada de «existencial» por L. Legaz Lacambra no puede ser otra que la libertad de arbitrio en su efectivo uso; y lo que el mismo autor llama la «superficie» de esa libertad parece consistir precisamente en el uso exterior de ella, por cuanto con él entra el ciudadano en relación con otros miembros de la sociedad civil. Sólo para ese uso cabe la posibilidad de un recorte, efectuado por el Derecho, de la libertad existencial y que tiene por fruto la libertad jurídica. La misma idea de la libertad jurídica como «libertad organizada, precisada, recortada» no puede tener pleno sentido sino en el marco de la sociedad civil, donde la libertad correspondiente no permanece sin un mínimo de orden, concreción y limitación, imprescindible para la posibilidad del ejercicio de los derechos —respectivamente, libertades— de todos los ciudadanos.— No cabe duda de que ello también concierne a la libertad del gobernante en tanto que gobernante, pero ante todo es necesario referirlo a la del ciudadano en tanto que ciudadano, ya que en definitiva el gobernante está al servicio de él, respondiendo de este modo a una exigencia que dimana del bien común. Y a este mismo bien y, en consecuencia, al servicio del ciudadano, responde la última nota asignada por L. Legaz Lacambra al hecho de «ser jurídicamente libre», a saber, el «no ser impedido en el uso de las propias facultades sino por normas jurídicas regularmente establecidas». A su modo, ello también

está dicho si se sostiene que *33 Filosofía del D e r e c h o* (2.a ed., Bosch, Barcelona 1961), pág. 737.

34 Op. cit., pág. 738.

35 Op. cit., también en la misma pág. 738.

«no puede impedirse nada que no esté prohibido por la Ley»36.

O también: «En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley»37.

* * *

Entre las diversas manifestaciones de la libertad del ciudadano hay una que de un modo especial puede llevar el calificativo de «política»: la correspondiente al derecho que toda persona humana tiene a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente elegidos»38.

El fundamento moral de este derecho y de la libertad correspondiente no lo constituye la igualdad de la naturaleza específica de todos los seres humanos. Esta igualdad fundamenta la universalidad del derecho y de la libertad en cuestión, pero no el contenido de ellos. El fundamento de este contenido es uno de los modos del deber de contribuir al bien común, ejerciendo la libre iniciativa. Es sólo una de las formas de este peculiar deber, ya que sin duda hay otras, pero ésta tiene una relevancia singular por cuanto enlaza, dentro de lo posible, la libertad del ciudadano con su responsabilidad en la determinación del gobernante como factor «arquitectónico» (directivo) en la gestión general del bien común. Y en un cierto sentido, aunque no cabalmente, es verdad que, a través de la elección del gobernante, el ciudadano interviene en la elaboración de la ley civil positiva, sometiéndose a su propia voluntad. «La libertad política es —afirma G. Bourdeau— la situación del individuo socialmente sujeto a su voluntad únicamente, es decir, en la práctica, la situación del individuo que participa en el gobierno. No se define, como la libertad natural, por la autonomía de la persona humana, sino 36 «Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché», *Déclaration de Droits de l'homme et du Citoyen* (1789), Art. 5.

37 ONU. Declaración Universal de Derechos H u m a n o s (1948), Art. 29.2.

38 ONU. Declaración de Derechos H u m a n o s (1948), Art. 21.1.

por el lugar y el cometido del individuo en el régimen polí-

tico»39.

En cierto sentido, pero no cabalmente, es verdad que, a través de su elección del

gobernante, el ciudadano interviene en la elaboración de la ley civil positiva. No cabe duda de que, de esta suerte, queda abierta, en principio, a todos los ciudadanos la posibilidad de participar, por medio de sus representantes, en el gobierno de la convivencia ciudadana. Pero es igualmente cierto que esa posibilidad no se actualiza siempre para todos.

Porque no acertaría quien dijese, por ejemplo, que los ciudadanos que votaron en favor de un partido adverso a la permisividad del aborto voluntario son responsables de la correspondiente permisividad dictada por el gobierno surgido del triunfo electoral de otra facción política que la incluyó en su programa.

Ciertamente, tampoco cabe negar que la designación del gobernante por el partido que triunfa en las urnas es el modo de que periódicamente una cierta representación del pueblo acceda pacíficamente al Poder; pero la idea de que la voluntad de la mayoría representa la voluntad general no pasa de constituir, en su aspecto teórico, una pura ficción, y en su aspecto práctico degenera, sin los oportunos correctivos, en una verdadera tiranía.

Si la libertad para elegir al'gobernante no es tomada, en la práctica, como un derecho de todos los ciudadanos (aunque al cabo decida la mayoría), las demás libertades públicas quedan gravemente amenazadas y no cabe, por ende, que en semejante situación pueda sentirse libre, en tanto que ciudadano, ningún hombre consciente de sus derechos en la convivencia civil. Por ello mismo se hace muy difícil entender lo que Ortega parece pensar cuando dice: «En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y, sin em-39 «La liberté politique est la situation de l'individu qui n'est socialement assujeti qu'à sa volonté, c'est à dire, pratiquement, qui participe au gouverne-ment. Elle ne se définit, comme la liberté naturelle, par l'autonomie de la personne humaine, mais par la place et le rôle de l'individu dans le régime politique», *Les libertés p u b l i q u e s* (R. Pichon et Durand Alzin, Paris 1961), pâg. 12.

bargo, continuar sintiéndose libre»40. Los dos ejemplos aducidos por Ortega para ilustrar su tesis, a saber, la necesidad de limitar la libertad económica al dejar el mercado de tener una ilimitada amplitud, y la necesidad de restringir la libertad de circulación por la superabundancia de vehículos y peatones, no confirman lo que pretenden, pues no es lo mismo limitar una libertad que prescindir de ella. Para limitarla es necesario mantenerla, es decir, conservarla, aunque sea bajo algunas condiciones.— Por otra parte,

lo sostenido por Ortega no es una idea incidental y aislada, sino enfática y reiterada: «Mi tesis es ésta: no existe una sola libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición»41. La tesis es admisible si por «nuestra libre condición» se entiende la que a los hombres nos confieren, por un lado, nuestras innatas libertades y, por otro lado, la libertad moral que realmente hayamos conseguido, mas no, en cambio, las libertades públicas o civiles. Y es innegable que, en relación a éstas, no dejaría de sentirse coartado quien estuviera sometido a un régimen donde no se reconocieran cosas tales como las expresadas en la *Declaración Universal de D e r e -*

chos H u m a n o s (1948) al decir, *v. g r . ,* que «nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre»42; o que «todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley»43; o que «sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio»44; o que «los padres tienen derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos»45; etc., etc. La eventual suspensión de algunas libertades políticas puede estar objetivamente justificada en situaciones excepcionales, pero ello no excluye el *40 Obras*

completas, vol. VI (Ed. Revista de Occidente, Madrid 1973), pág. 75.

»41 Op. cit., pág. 76.

4 2 Art. 4.

4 3 Art. 7.

4 4 Art. 16.2.

4 5 Art. 26.3.

sentirse coartado (justificadamente, sí, pero coartado, sin duda) en tanto que titular de esas libertades suspendidas.

* * *

Para que los ciudadanos participen de una manera auténtica, efectiva, en la gestión del bien común —o, si se prefiere, de los intereses generales—, ¿es necesario que haya un universal consenso resultante de una discusión exenta de dominio?

La respuesta afirmativa a esta pregunta sería lógicamente ineludible para quien asintiese a las ideas de J. Habermas sobre la discusión exenta de dominio *(herrschfreie D i s k u s s i o n)* como base exclusiva de la organización de la sociedad46. Es de elemental justicia reconocerle a Habermas el acierto de haber mantenido la exigencia —

esencialmente concordante, en principio, con el pensamiento ético más clásico— de una razón práctica no instrumental, sino moral. Y por su íntimo enlace con la exigencia de esta razón es, también en principio, un indiscutible mérito de Habermas su tesis de la posibilidad de la verdad en el ámbito propio de la praxis moralmente calificable.

Pero la teoría consensual de la verdad —teoría de la que resulta inseparable el concepto habermasiano de la discusión exenta de dominio— no es realmente plausible. «El consenso potencial inherente a un enunciado verdadero —observa D.

Innerarity, entendiendo por <verdadero> lo tenido así en la acepción tradicional— es una *c o n s e c u e n c i a* del hecho de que un enunciado sea verdadero, no un *criterio* de verdad. Lo que Habermas está pretendiendo no es otra cosa que dotar a una mera consecuencia de los enunciados verdaderos —la capacidad de crear un espacio comunicativo que anticipe una situación 46 De las obras de Habermas donde se trata este asunto, cf. especialmente *E r k e n n t n i s und Interesse* (Suhrkamp, Frankfurt 1969), *L e g i t i m a t i o n s p r o b l e m i m Spätkapitalismus* (Suhrkamp, Frankfurt 1973) y *Theorie des k o m m u n i k a t i v e n H a n -*

delns (Suhrkamp, Frankfurt 1981). Entre los escritos publicados en castellano sobre la misma cuestión destaca el libro de Daniel Innerarity *Praxis e intersubjetividad. L a teoría crítica de Jürgen H a b e r m a s* (Eunsa, Pamplona 1985), sobre todo sus capítulos III y IV.

lingüística ideal— de la relevancia que debería asignarse a la adecuación como criterio objetivo de validez»47.

En estas explicaciones se contiene lo más esencialmente decisivo frente a la teoría, mantenida por Habermas, del carácter consensual —intersubjetivo— de la verdad. Cabe hacer una observación que, aunque en cierto aspecto no coincide con las explicaciones de Innerarity, en definitiva corrobora su acierto.

La «adecuación» clásicamente asignada a los enunciados verdaderos no es, propiamente hablando, el criterio objetivo de la validez de estos mismos enunciados, sino justo la definición de la validez que les es propia. Con otras palabras: la adecuación es la objetividad misma de los enunciados verdaderos, frente a la «subjetividad» en su acepción peyorativa (= subjetivismo) de los enunciados falsos. Y el criterio que nos permite reconocer la objetividad o adecuación es la evidencia (inmediata o mediata). *Sabemos* que un enunciado es verdadero, objetivo, cuando la evidencia lo acredita. Ahora bien, justamente entonces es cuando ese enunciado tiene una intersubjetividad

ideal, no meramente fáctica, aunque «en potencia» esté también dotado de esta última. Un enunciado verdadero (acreditado como tal por la evidencia inmediata o mediata) es un enunciado al que esencialmente pertenece el «merecer-ser-intersubjetivo» y que, de esta suerte, aunque *in a c t u* no esté teniendo una intersubjetividad fáctica, posee, no obstante, una intersubjetividad ideal: *f u n* -

d a m e n t a xm consenso que puede no darse nunca, pero no sólo es posible, sino que *debe d a r s e ,* siendo este «deber darse» una necesidad ideal y, por lo mismo, algo enteramente independiente de las contingencias o eventualidades del acontecer subjetivo.

Y también acierta Innerarity cuando, en glosa a N. Lobko-wicz48, denuncia: «si la teoría crítica conoce verdaderamente el interés del hombre por la emancipación o si cabe hablar de una inevitable anticipación de las condiciones ideales del discurso,

¿por qué no conoce verdaderamente ninguna otra realidad en *47 Op. cit.* (véase la Nota precedente), pág. 251.

4 8 Cf. «Interesse und Objektivität» en *Materialen zu H a b e r m a s ' E r k e n n t n i s und Interesse* (Suhrkamp, Frankfurt 1974).

sí? ¿Por qué no decir que la apertura originaria del hombre a la realidad constituye el supuesto inevitable de la acción comuni-cativa? Dicho de otra manera, ¿el conocimiento de los intereses cognoscitivos tiene un estatuto diferente de los intereses cognoscitivos mismos?»49.

La cuestión de la posibilidad de que la oposición entre mayoría y minoría quede excluida por un discurso ilimitado de todos ha sido tratada por R. Spámann, quien excluye tal posibilidad con estas bien fundadas objeciones: «(...) en primer lugar, hay intereses que ni siquiera en un discurso, universal de esa índole pueden articularse, sin ser por ello intereses carentes de justificación, como, por ejemplo, los de los niños o el derecho a la vida de los enfermos psíquicos. Y, en segundo lugar, la (...) esencial escasez de los recursos significa que siempre determinados intereses no pueden quedar satisfechos sino a costa de otros determinados intereses (...). Ahora bien, en tercer lugar, la exigencia de llegar a un acuerdo sobre las prioridades en un discurso ilimitado podría ser cumplida únicamente si el tiempo no fuese esencialmente escaso, de tal forma que todos pudiesen llevar a su término la discusión de los motivos básicos para tomar decisiones»50.

Asimismo señala Spámann que la utopía de la abolición del Poder tiene como inevitable resultado, si se la intenta lograr, la aparición de un Poder sin ningún control:

«La utópica finalidad de la abolición del Poder (...) viene a hacer legítimo un Poder incontrolado, porque los posibles controladores, en cuanto son *49 P r a x i s e intersubjetividad. L a teoria critica de Jürgen H a b e r m a s ,* ed. cit, pags. 252-253.

50 «(...) erstens gibt es Interessen, die sich selbst in einem solchen universellen Diskurs nicht artikulieren können, ohne deshalb ungerechtfertigt zu sein: zum Beispiel die Interessen der Kinder oder das Lebensrecht Geisteskranker. Und zweitens bedeutet die (...) essentielle Knappheit der Ressourcen, dass stets bestimmte Interessen nur auf Kosten bestimmter anderer Interessen befriedigt werden können (...) Drittens aber: Die Forderung, sich über die Prioritäten in einem unlimitierten Diskurs zu verständigen, wäre nur erfüllbar, wenn Zeit nicht wesentlich knapp wäre, so dass man alle Entscheidungsgründe ausdiskutieren könnte», *Z u r K r i t i k der politischen Utopie* (Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1977), pägs. 122-123.

«esclavos por naturaleza), es decir, seres no emancipados, no tienen todavía el carácter del sujeto político. El objetivo de la sustitución del Poder por el consenso exento de Poder resulta, así, la teoría de la legitimación de un Poder ilimitado y sin control.— Habermas está, por supuesto, bien lejos de querer tal cosa. Pero mi tesis no apunta a las intenciones de un autor, sino a las consecuencias objetivas de algo que en el pensar funciona como un principio»51.

Incluida en la citada obra de Spámann hay una carta que Habermas le dirige y otra en la que él le responde. En este intercambio epistolar sobresalen dos puntos que expongo a continuación:

a) Tomando pie de un ensayo de F. Fanón, donde se describe de una manera muy gráfica el escandaloso contraste entre la ciudad del colonizador y la que en la periferia de ella existe como ciudad del colonizado, Habermas llega a sostener que el Poder calificado de legítimo significa, por lo común, la justificación de un sistema social injusto que ciertamente no sería objeto de consenso si los afectados por su injusticia pudiesen participar en la formación discursiva de la voluntad sin ninguna coacción. «El caso extremo de la llamada periferia ilumina el caso normal de nuestras metrópolis. Fanón hace visible cómo, por regla general, también un Poder muy legítimo no significa la justificación de un sistema de instituciones que reparte desi-gualmente las cargas y las indemnizaciones sociales, las proba-bilidades de satisfacer las necesidades y las de los riesgos. Si los afectados tomasen parte en la formación discursiva de la voluntad — hagamos el experimento mentalmente—, el Poder (legíti-mo) no podría encontrar un

consenso sin violencia. La catego-51 «Dass utopische Ziel der Abschaffung von Herrschaft (...) legitimiert un-kontrollierten Herrschaft, weil die möglichen Kontrolleurs als <von Natur Skla-ven), das heisst als unemanzipierte Wesen, noch gar nicht politischen Subjekt Charakter haben. Das Ziel der Ersetzung von Herrschaft durch herrschaftsfreiens Konsens wird so zur Legitimationstheorie einer unbeschränkten und unkontrollierten Herrschaft — Habermas ist freilich weit entfernt, dies zu wollen. Aber meine These zielt nicht auf die Intentionen eines Autors, sondern auf die der Sache liegenden Konsequenzen eines Denkansatzes», *Op. e i l ,* págs. 124-125.

ría a la que se da el nombre de Poder es, también según su propia medida, irracional, pero se mantiene precisamente en virtud de la legitimación»52.

En estas palabras se hace inequívocamente perceptible un agudo sentido de la injusticia que los oprimidos padecen y una resuelta voluntad de eliminarla en su propia raíz. Junto a ello, no obstante, hay también una cierta ingenuidad, ya que no demagogia, en la inadvertencia de que tal vez algunos de los males que los hombres peor situados sufren pueden tener su origen en algo bien diferente del Poder, en cuyo casó se cometería una evidente injusticia al cargar sobre éste el peso íntegro de la responsabilidad por esos males. Y todavía debe sumarse a ello la consideración de que no es evidente en modo alguno la constitutiva irracionalidad asignada por Habermas al Poder.

Por supuesto, el Poder no es una forma de razonamiento o discurso lógico, pero ni más ni menos que como tampoco lo son las fuerzas utilizadas, por ejemplo, para construir un edificio o para repeler una injusta agresión. Ninguna de tales fuerzas son categorías racionales. Lo que puede y debe ser racional es el uso de ellas y el de todas las que les son asimilables.

Spámann responde a Habermas: «Entrando pormenoriza-

damente en sus argumentos, lo que ante todo ha de hacerse es rechazar el paradigma, al que Usted se refiere, del Poder legíti-mo: a saber, la dominación colonial. No es la dominación colonial el caso extremo por el cual el caso normal queda iluminado, sino más bien el contraejemplo del Poder legítimo. Incluso cuando en cierto modo se legitima <pedagógicamente> <todavía los negros no están maduros para autodeterminarse>, le atañe a ese Poder, por principio, el defecto de que, por principio 52 «Der extreme Fall der sogenannten Peripherie beleuchtet den Normalfall unserer Metropolen. Fanon macht anschaulich, wie sehr legitime Herrschaft in der Regel auch die Rechtfertigung eines Institutionenssystems bedeutet, das Be-lastungen und soziale Entschädigungen, Chancen

der Bedürfnisbefriedigung und Risiken ungleich verteilt. Wenn die von ihr Betroffenen an diskursiver Willensbil-dung beteiligt würden, machen wir das Gedankenexperiment, dürfte die <legitime> Herrschaft einen zwanglosen Konsensus kaum finden. Die Kategorie Herrschaft ist auch nach ihrem Masstab unvernünftig —aber eben sie erhält sich kraft Legitimation», *Op. cit.,* päg. 128.

también, los dominados, tal como son ahora, no son tomados en consideración como controladores del Poder»53. Y pocas líneas después de las transcritas, insistiendo sobre la misma cuestión, aclara Spámann; «La frecuencia con que la idea del poder político legítimo sirve de tapadera es uno de los argumentos de Usted contra ese Poder. Mas ¿desde cuándo no busca lo malo legitimarse con la apariencia de lo bueno? *Abusus n o n t o l l i t usum.* Y: *corruptío o p t i m i pessima.* ¿Debemos renunciar a la idea del Poder justo por el hecho de que también los tíranos se hacen homenajear como soberanos justos?»54. Esta respuesta de Spá-

mann puede esquematizarse en la distinción entre el Poder legítimo auténtico y el Poder sofísticamente legítimo, siendo uno de los casos del segundo el Poder colonial en la versión Fanon-Habermas, la cual no proporciona prueba alguna de que ese género de Poder sea, en verdad, el único posible.

b) Habermas: «De acuerdo con la lógica del discurso, un consenso establecido sin coacción no puede producirse nada más que acerca de intereses que son comunes a los partícipes (y a los afectados); un equilibrio de intereses parciales requiere compromisos (...) ¿Mas cómo hemos de poder examinar, si no es en el discurso, la *capacidad* de generalización de los intereses?

¿Qué podría motivar a los ciudadanos para que le *c r e a n* a una selecta clase social dominante que, tal como ésta siempre afirmará, sus intereses particulares coinciden con los generales? (...) Los ámbitos en los que las cuestiones prácticas pueden ser 53 «Wenn ich auf ihre Argumente eingehe, so muss ich zunächst jenes Paradigma legitimet Herrschaft, das Sie heranziehen, nämlich die Kolonialherrschaft, abweisen. Kolonialherrschaft ist nicht der extreme Fall, durch welchen der Normalfall beleuchtet wird. Sie ist vielmehr das Gegenbeispiel für legitime Herrschaft. Auch dort, wo sie sich irgendwie <pädagogisch> legitimiert —<die Schwarzen sind noch nicht reif zur Selbstbestimmung)— haftet ihr jener prinzipielle Defekt an, dass die Beherrschten, so wie jetzt sind, als Kontrolleure der Herrschaft prinzipiell nicht in Frage kommen», *Op. d t ,* päg. 136.

54 «Dass die Idee der legitimen politischen Herrschaft oft der Verschleierung diene, ist eines Ihrer Argumente gegen dieselbe. Aber seit wann versucht das Schlecht nicht, sich mit dem Schein des Guten zu legitimieren? *Abusus n o n tollit usum.* Und: *corruptio optimi pessima.* Sollen wir der Idee gerechter Herrschaft entsagen, weil auch Tyrannen sich als gerechte Herrscher feiern lassen?», *Op. d t ,* págs. 136-137.

decididas, en los que han de ser decididas mediante el compromiso, o en los que (...) deben ser dejadas a cargo de la privada percepción autónoma de los intereses, no pueden quedar deli-mitadas sin atender al grado de desarrollo del sistema social, habiendo de poder ser objeto de discursos prácticos la delimita-ción misma»55.— En resumen, para Habermas el discurso establecido sin coacción es indispensable para dos cosas: Ia, para ver qué intereses pueden ser generalizados y cuáles no pueden serlo; 2a, para delimitar los ámbitos en los que las cuestiones prácticas pueden y deben ser discursivamente decididas y los ámbitos en los que hay que dejarlas a cargo de la percepción privada autónoma.

Spámann: «Usted mismo limita (...) el postulado de la mediación discursiva a los intereses que pueden ser generalizados.

Los particulares, dice Usted, sólo pueden satisfacerse mediante compromisos. Esta distinción entre intereses que pueden gene-ralizarse e intereses particulares no me parece susceptible de ser llevada a la práctica. Los diversos pareceres sobre los intereses generales verdaderos son, mientras el discurso no haya conducido al acuerdo, intereses particulares ellos mismos, y como tales pueden conseguirse a través de una acción estratégica, e incluso tienen que ser logrados de este modo si el tiempo es escaso. Por otra parte, un sistema específico de procurar el cumplimiento de intereses particulares es también un interés general sobre el cual puede buscarse en el discurso el acuerdo.

(...) En todo caso, la decisión resurge inevitablemente en algún 55 «Nach der Logik des Diskurses kann ein begründeter Konsensus zwangs-los nur über Interessen herbeigeführt werden, die den Beteiligten (und Betroffenen), gemeinsam sind; ein Ausgleich zwischen partiellen Interessen verlangt Kompromisse (...) Aber wie sollten wir die Verallgemeinerungs— *Fähigkeit* von Interessen prüfen können, wenn nicht in Diskurs? Was könnte die Staatsbürger veranlassen, einer herrschenden Elite zu *g l a u b e n ,* dass, wie sie stets behaupten wird, ihren besonderen Interessen mit den allgemeinen sich decken? (...) Die Bereiche, in denen praktische Fragen diskursiv entschieden werden können, in denen sie durch Kompromiss entscheiden werden müssen oder in denen sie

(...) der privat-autonomem Wahrnehmungen Interessen überlassen werden sollen, können voneinander nicht ohne Rücksicht auf den Entwicklung Gegenstand des sozialen Systems abgegrenzt werden —diese Abgrenzung muss selbst Gegenstand praktischer Diskurs sein dürfen», *Op. cit.,* päg. 132.

sitio. Cuando Usted dice que la misma interrupción del discurso debe ser acordada por quienes en él participan, esto sólo puede significar: por la mayoría de los partícipes. Pero ello, a su vez, significa: decisión y, por tanto, Poder»56.— En esta réplica de Spámann a Habermas lo que más valioso me parece es la observación según la cual son intereses particulares las distintas opiniones acerca de los intereses generales, mientras en el discurso no se haya alcanzado todavía un acuerdo. Al destacar esta observación no pretendo decir que me parezca irrelevante la de que es un interés general la existencia de un sistema pacífico de procurar el logro de los intereses particulares; pero pienso que los más graves obstáculos a la efectividad del consenso vienen, sobre todo, de la diversidad de los pareceres sobre los intereses generales que se consideran verdaderos y los que se estima que no lo son.

§ 2. La específica libertad del gobernante

Si el gobernante no tuviese otra libertad que la pertinente a todos los ciudadanos, carecería de la posibilidad de ejercer su función, y su existencia como tal gobernante no tendría justificación de ningún tipo. De ahí que, con el fin de señalar correctamente el sentido y valor de la libertad específica del gobernante, sea menester determinar primero la función que éste puede 56 «Sie selbst (...) beschränken (...) das Postulat der diskursiven Vermittlung auf die verallgemeinerungsfähigen Interessen. Die partikularen könnten nur durch Kompromisse, so sagen Sie, befriedigt werden. Diese Unterscheidung von verallgemeinerungsfähigen und partikularen Interessen scheint mir nicht operationalisierbar zu sein. Verschiedene Ansichten über wahre allgemeine Interessen sind, solange der Diskurs nicht zur Einigung geführt hat, selbst partikulare Interessen und können als solche durch strategisches Handeln durchgesetzt werden; ja, sie müssen es, wenn die Zeit knapp ist. Andererseits ist ein friedliches System der Verfolgung partikularen Interessen selbst ein allgemeines Interesse, über das im Diskurs Verständigung gesucht werden kann. (...) Irgende jedenfalls taucht die Dezision unvermeidlich wieder auf. Wenn Sie sagen, die Teilnehmer sollen über Abbruch des Diskurses selbst beschliessen, so kann das doch nur heissen: die Mehrheit der Teilnehmer. Dies aber heisst wiederum: Dezision, also Herrschaft», *Op. e i l ,* pägs. 137-

138.

y debe cumplir. Para los efectos que aquí importan no es necesario que esa función quede descrita de una manera pormenorizada ni, en consecuencia, que se tenga presente la distinción (oportuna en otros contextos) entre el poder legislativo, el eje-cutivo y el judicial. Lo que entiendo aquí por «gobernante» es, dicho de un modo esquemático, la persona, individual o moral, que tiene la facultad de establecer las leyes positivas y de hacer que se ejerza la coacción física sobre quienes las incumplen.

«Corresponde a L. Duguit —afirma P. Lucas Verdú— el mérito de haber distinguido con propósito científico—político entre gobernantes y gobernados. (...) Los individuos que mandan e imponen la coerción son los gobernantes. Aquellos que obede-cen, y sobre los que se ejerce la coerción, en caso de desobe-diencia, son los gobernados»57.

A la doble, aunque radicalmente unitaria, función propia del gobernante corresponden los dos aspectos, asimismo radicalmente unitarios, de su específica libertad. Tanto el establecer la legislación positiva como el hacer que la coacción física se aplique a quienes no respetan esta legislación son *decisiones* que el gobernante toma y en las cuales, por ende, éste ejerce su libertad, no en tanto que ciudadano, sino en tanto que gobernante. El hecho —o, mejor, la necesidad moral— de que la ley positiva sea una *o r d i n a t i o r a t i o n i s* en el más exigente sentido de esta expresión no quiere decir que el gobernante legisla sin hacer uso de su libertad de albedrío. Legislar es, en cada caso, un acto de la razón, movida por la voluntad, y precisamente por una voluntad deliberada, electiva, no pura y simplemente natural. El verdadero gobernante, no el déspota o tirano, cumple el deber de atenerse a la ley natural, y todo cumplimiento de un deber es un uso del libre arbitrio; a lo cual se ha de añadir que la ley positiva, la que el gobernante humano establece, no es la ley natural a la cual se atiene, sino una concreta determinación de esta ley, siendo esa determinación algo *e l e g i d o* entre diversas posibilidades. Y, por su parte, el ejercicio de la coactividad física de la ley positiva se lleva a cabo según determinaciones, *Enciclopedia GER* t. X I (Rialp, Madrid 1972), pág. 70.

asimismo concretas, que en resolución el gobernante establece precisamente como legislador. Que la infracción de la ley positiva debe ser castigada es un precepto de derecho natural, no de ley positiva y, por tanto, no establecido por ningún hombre a cuyo cargo corra la función del gobierno. Lo más que un hombre que gobierna puede hacer en relación a ese deber de castigar, considerado en abstracto, es reconocerlo como tal. Pero el derecho natural no determina en qué consisten concretamente los castigos a las

diversas transgresiones de la ley positiva. La determinación concreta de esos castigos es cosa que pertenece a la peculiar libertad del gobernante.

En todas las referencias que se acaban de hacer a la ley positiva el sentido en que esta ley está tomada presupone su atenimiento a la ley natural. De esta forma, el «positivismo jurídico» queda, por principio, descartado de las explicaciones y justificaciones aquí propuestas para la libertad del gobernante. Cuando hablo del ejercicio de esta libertad en el establecimiento de las leyes positivas no entiendo por estas leyes todo lo que el gobernante llame así, tanto si lo que él manda es moralmente admisible como si no lo es — Para afirmar la libertad del gobernante en el establecimiento de las leyes positivas no es necesario admitir el positivismo jurídico ni tampoco, por tanto, el considerar como auténticas leyes a las prescripciones abusivas de quienes ejercen el Poder.

Son verdaderamente sintomáticas las vacilaciones —e incluso contradicciones— en que en este punto incurre Hegel. La influencia que sobre él ejerce Kant no llega a ser enteramente determinante. Así podemos comprobarlo en las ideas de Hegel que a continuación transcribo: «En el derecho positivo es derecho lo que está en las leyes. En el derecho filosófico es ley lo que es derecho; en él no es medida del derecho ninguna ley. La ley ha de dirigir la palabra a la voluntad racional (...) El derecho tiene múltiples grados; es más abstracto o más concreto, y por eso puede ser injusticia; por ejemplo, la esclavitud puede ser legal, aunque absolutamente es injusticia (...) No por ser derecho positivo y antiguo es algo, en sí y por sí, un derecho. (...) Por la modificación de las circunstancias cesa automáticamente el derecho surgido de ellas. (...) A menudo la moralidad y el derecho están entre sí enfrentados. Pero hay también puntos de vista morales que limitan el derecho abstracto; por ejemplo, si un deudor se arruinase por pagar, el derecho estricto del acree-dor queda limitado por ese punto de vista; al artesano se le han de dejar sus herramientas; y así el derecho estricto reconoce la moralidad, y el estricto derecho formal no es mantenido como cosa sagrada. En eso el derecho moral es más concreto que el abstracto derecho estricto»58.

Un examen atento hace ver que en esta ocasión la terminología utilizada por Hegel carece de rigor y hasta de claridad.

Hegel distingue, en primer lugar, entre derecho positivo y derecho filosófico, pero después habla también de derecho moral y de derecho estricto. ¿Se trata de cuatro clases de derecho o solamente de dos, de tal manera que las expresiones «derecho positivo» y «derecho estricto» fuesen relativamente asimilables entre sí, constituyéndose como

expresiones contrapuestas a ellas las de «derecho filosófico» y «derecho moral»? Y lo que Hegel llama «derecho en sí y por sí» *(an u n d für sich Recht)*

¿equivale al derecho filosófico y al derecho moral, dado que el derecho positivo se distingue de él? En cualquier caso es patente que la abundancia de las distinciones y las fórmulas empleadas aquí por Hegel sirve mejor a la confusión que a la claridad, y en algún momento abre la vía a la contradicción. Esto último 58 «Im positiven Recht ist Recht, was in den Gesetzen ist. Im philosophischen Recht ist Gesetz, was Recht ist; in ihm ist kein Gesetz Masstab für das Recht.

Das Gesetz hat den vernünftigen Willen auszusprechen (...) Das Recht hat vielfache Stufen; es ist abstrakter oder konkreter, z. B. die Sklaverei kann gesetzlich sein, obgleich sie absolut Unrecht ist. (...) Darum, dass etwas positives und altes Recht ist, ist es nicht an und für sich Recht. (...) Durch die Veränderung der Zustände hört das aus ihnen hervorgehende Recht von selbst auf. (...) Moralität und Recht stehen einander oft entgegen. Es gibt aber auch moralische Gesichts-punkte, die das abstrakte Recht beschränken; z. B. wenn ein Schuldner durch Bezahlung ruiniert würde, so wird das strenge Recht der Gläubiger durch diesen Gesichtspunkt beschränkt; dem Handwerker müssen seine Werkzeuge gelassen werden; und so erkennt das strenge Recht die Moralität an, und das strenge formale Recht wird nicht für heilig gehalten. Das moralische Recht ist insofern konkreter als das abstrakte strenge Recht», *D i e Philosophie des Rechts* (Klett-Cot-ta, Stuttgart 1983), pägs. 40-41.

acontece indudablemente cuando, al referirse a los grados del derecho, incluye Hegel entre ellos lo injusto *(v. g r . ,* la esclavitud). La separación, establecida por Kant, entre la moral y el derecho, contiene *in nuce* la tesis y la teoría del positivismo jurídico. Pero en Hegel la situación se complica. Por una parte, Hegel no parece tener inconveniente en llamar derecho positivo a lo que de suyo (en sí y por sí) no es *Recht,* sino precisamente *Unrecht.* Pero, por otra parte, admite la exigencia de que la moral imponga límites al derecho.

Para el concepto de la libertad peculiar del gobernante es provechosa la comparación de la teoría hegeliana del derecho con el modo en que es entendido éste en el pensamiento tomista.

El más inmediato resultado de esta comparación es que, frente a la complejidad terminológica de la teoría hegeliana, el lenguaje tomista en este punto se reduce a dos expresiones principales: únicamente, derecho natural y derecho positivo, entendiendo por

el segundo la determinación, que el gobernante hace, de un derecho (el natural) que él mismo no hace, sino que viene de la naturaleza de las cosas y, en definitiva, de Dios. Expresiones tales como «derecho filosófico», «derecho moral» y «derecho estricto» no se encuentran en la doctrina tomista del derecho.

Pero lo más relevante en la comparación de la teoría hegeliana con la concepción del derecho en el pensamiento tomista se encuentra en la significación que en ellas tiene la fórmula «derecho positivo».

Tal como vimos arriba, para Hegel es derecho positivo aquel en el que es derecho lo que en las leyes está *(was in den Gesetzen ist),* en oposición al «derecho filosófico», donde tan sólo es ley lo que es derecho (o, equivalentemente, lo que es justo). Hay aquí una cierta coincidencia, que como veremos es

«meramente inicial», de lo que Hegel llama derecho positivo y lo que recibe este nombre en la terminología jurídica tomista.

Porque también en esta terminología el derecho positivo es algo que «está en las leyes». Ahora bien, la diferencia entre Hegel y el tomismo en este punto consiste en que para Hegel el «estar en las leyes» pertenece al derecho positivo por su condición de positivo, no por su índole de derecho, mientras que en el tomismo el «estar en las leyes» pertenece al derecho positivo por su índole de derecho, no por su condición de positivo.

En la concepción tomista todo derecho es algo que está en las leyes, de tal manera que lo que incumple este requisito no es derecho; pero el «estar» en cuestión no es de carácter formal, sino fundamental (tomando estos adjetivos en el significado que la terminología de la Escuela les asigna), y ello quiere decir que no cabe ningún derecho que no esté fundamentado en una ley.

La ley natural es el fundamento del derecho natural y la ley positiva el fundamento del derecho positivo, aunque éste también se basa en la ley natural (moral) porque toda ley positiva es una concreta determinación, variable según las circunstancias, de lo que la ley natural establece de un modo abstracto.

La aplicación que en el ámbito del derecho hace Hegel de la diferencia entre lo abstracto y lo concreto es indudablemente muy distinta de la que se hace en el tomismo. Ya hemos podido ver cómo la diferencia entre lo abstracto y lo concreto sirve en Hegel para considerar, v. *g r . ,* la esclavitud como un derecho (positivo), pese a ser absolutamente una injusticia. En; el tomismo, por el contrario, la diferencia entre lo abstracto y lo concreto nunca puede permitir que se considere como un derecho positivo

lo que el derecho natural prohibe.

La expresión «derecho moral», empleada por Hegel, no

tiene sentido en el tomismo, dado que en éste lo que se opone a la moralidad indispensable para la convivencia no se puede entender como derecho. El gobernante ejerce su específica l i -

bertad tanto cuando establece leyes positivas que aplican en las circunstancias concretas las exigencias abstractas (universales) del bien común, como cuando tolera —permite— los vicios morales que no dañan la convivencia, por ser ésta, y no la vida privada de los ciudadanos, la esfera propia de la actividad del gobernante. Ello basta para que en el tomismo no pueda tener lugar una afirmación como la que hace Hegel al sostener que el derecho moral es más concreto que el derecho estricto. Naturalmente, no sólo se trata de que para los tomistas el derecho estricto sea más concreto que el derecho moral, sino de que las mismas ideas del derecho moral y del derecho estricto no caben en una auténtica filosofía jurídica. Ya lo hemos justificado en lo que toca a la idea del «derecho moral». Por lo que atañe a la idea del «derecho estricto», recibida de Kant por Hegel, su imposibilidad en la filosofía jurídica tomista queda justificada por el hecho de que en esta filosofía la distinción entre la moral y el derecho no llega a ser una separación, mientras que Kant define el derecho estricto como aquel *a l que n a d a ético le está m e z c l a d o 5 9* .

* * *

No obstante su diferencia con la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano, la específica libertad del gobernante es asimismo una libertad reconocida, amparada y, ciertamente, también limitada. Ante todo, la libertad del gobernante se encuentra reconocida por la ley natural. Por supuesto, no es que esta ley determine *in c o n c r e t o* la persona a la cual compete el ejercicio de la función del gobierno. Mas la ley natural requiere que exista algún gobernante en la sociedad civil, *i. e,,* que haya en ésta quien dicte la legislación positiva y castigue a sus transgresores, cosas que, como ya se ha observado, llevan consigo el uso del libre albedrío de quien las hace. En la normal conciencia del ciudadano la ley natural está presente sin ningún especial obstáculo en lo que atañe a este punto, y ello quiere decir que el ciudadano normal reconoce o acepta, en principio, la especial libertad del gobernante en la doble función que le compete.

(Cosa distinta es que se sienta disconforme con determinados gobernantes o con determinados actos de gobierno).

Además de reconocida, la específica libertad del gobernante está amparada no solamente por la fuerza ética que es propia de la ley natural, sino también por el *hecho* de que el ciudadano normal considera, en principio, a esa libertad como una efectiva garantía de los derechos y libertades civiles. Para dar expresión a ese verdadero amparo fáctico del común de los ciudadanos a *59 «(...) dem Nichts Ethisches beigemischt ist»,* cf. *Die Metaphysik der S i t t e n ,* Einleitung in die Reehtslehre, § E, Ak VI, päg. 232.

la específica libertad del gobernante, cabe decir que el ciudadano normal protege a quien le protege, y que, a su modo, ello viene a resultar equivalente a un positivo apoyo que se suma al ya deparado al gobernante por la ley natural. Y también cabe afirmar que el poder coactivo por el cual el gobernante está amparado constituye una expresión y plasmaeión (salvo los casos de abuso o de ilegitimidad de este poder) del apoyo del ciudadano a quien lleva la dirección de los asuntos públicos.

La libertad del gobernante en cuanto tal está primordialmente limitada por el sentido mismo de su aportación al bien común. El llamado «principio de subsidiariedad» define esta aportación de una manera abstracta, por ser abstractos, en mayor o menor medida, todos los principios y las normas de la ley natural. En consecuencia, por sí solo no es suficiente para la legislación positiva, pero es, en cambio, necesario para ella como un marco en el que deben mantenerse, por exigencia del derecho natural, toda disposición legal concreta. Ciertamente, tampoco la legislación positiva está por completo exenta de abstracción, ya que la riqueza de variedades y matices de las efectivas circunstancias en las que se ha de aplicar es prácticamente inagotable y, por ello mismo, imprevisible; pero en todos los casos el nivel de abstracción de la ley positiva es inferior al de la ley natural, por cuanto ésta prescinde de toda clase de consideraciones relativas a las variables circunstancias de su concreta aplicación (también en la convivencia ciudadana).

El «principio de subsidiariedad» concierne de una manera inmediata a la función propia del Estado, calificada así de

«subsidiaria» en la acepción etimológica de esta voz, derivada del término «subsidium», que significa «ayuda». Mas como quiera que la función propia del Estado la desempeña el gobernante de una manera arquitectónica (en el sentido aristotélico de lo que tiene una índole directiva o de principio, *&QXr\),* la subsidiariedad del Estado resulta ser la del gobernante en su propia función. Desde el punto de vista de la libertad, esto quiere decir que la específica libertad del gobernante en tanto que gobernante tiene un valor radicalmente subsidiario, es decir, cabalmente el valor de una *a y u d a* a los

ciudadanos en orden al bien común. O dicho de otra manera: la específica libertad del gobernante es toda la necesaria, y sólo la imprescindible, para que éste cumpla su función de ayudar a los ciudadanos en los asuntos que objetivamente son de interés general.

La índole fundamentalmente subsidiaria de la libertad del gobernante no quiere decir, en modo alguno, que esta peculiar libertad sea de escasa importancia, ni que tenga exclusivamente el valor propio de un medio para desempeñar una función supletoria. La equivalencia, frecuente en la terminología de los juristas, entre las voces «subsidiario» y «supletorio» no está realmente justificada por la etimología. Toda suplencia constituye, a su modo, una cierta ayuda, pero no toda ayuda consiste en una suplencia. La reducción, extremosamente liberal-indivi-dualista, de la libertad del gobernante asigna a esta libertad una función esencialmente supletoria. El cometido del Estado y, por ende, del gobernante no es otro, según esa concepción, que el de suplir a la iniciativa privada en lo que ésta no puede realizar y es necesario para los intereses generales. Hay aquí un importante error. Suplir es hacer por alguien algo que, en principio, éste tiene derecho a llevar a la práctica, pero que, sin embargo, no ejecuta porque él mismo no quiere o porque se lo impide algún obstáculo ajeno a su voluntad. Ahora bien, el ciudadano no investido de la condición del gobernante no tiene entre sus derechos el de ejercer la iniciativa privada de tal modo y manera que ésta dicte las leyes de la convivencia civil y haga que la coacción física se aplique a los transgresores de esas leyes. Por consiguiente, el gobernante no suple a la iniciativa privada cuando él cumple ese doble cometido que le es propio. Lo cual no quiere decir que de la específica libertad del gobernante esté excluida toda función supletoria, sino que esta función no es la única, ni precisamente la más esencial y propia, entre las que conciernen a esa peculiar libertad.

La atribución de un cometido supletorio a la función que el gobernante desempeña ha sido especialmente subrayada en materia económica, pero por cierto con una finalidad restrictiva o limitativa. En la faceta propiamente económica de la convivencia ciudadana, el gobernante no debe hacer otra cosa —se dice—

que suplir lo que la iniciativa privada no realiza y es necesario para el interés general o bien común. La comprensión exacta de esta tesis requiere tener en cuenta la posibilidad de que la iniciativa privada no haga algo, no porque el sujeto de ella no quiera realmente hacerlo, sino porque el gobernante no le permite que lo haga. Si lo así prohibido es una actividad que la iniciativa privada puede llevar a la práctica sin ningún detrimento para el bien común, el uso que el gobernante hace entonces de su libertad, sustituyendo a esa

misma iniciativa, es abusivo, y realmente no constituye una suplencia, sino una suplantación.

Pero el sentido de la función subsidiaria del Estado, que es la norma adecuada de la específica libertad del gobernante, no consiste tan sólo en que éste *no h a g a* lo que la iniciativa privada puede lograr sin detrimento para el bien común o incluso provechosamente para él. Ese *no h a c e r* es el aspecto negativo de una norma que también tiene un esencial aspecto positivo, ya que es esencialmente positiva la función de ayudar. Desde el punto de vista de un absoluto o puro liberalismo económico, el mejor modo de que el gobernante cumpla su función de ayudar consiste precisamente en no estorbar. Hay un punto de razón en esta tesis e incluso debe afirmarse que, a pesar de su aspecto inmediatamente negativo, lo que en ella se dice es mediatamente positivo según su finalidad, como acontece con todo cuanto se ordena a la eliminación de algún obstáculo *(removens p r o h i b e n s)* para conseguir algún bien. Pero la libertad del gobernante puede y debe servir de un modo inmediatamente positivo al bien común, en su faceta económica. En este sentido me parece enteramente oportuno reproducir aquí las siguientes observaciones de la Encíclica *Centessimus Annus* (n. 48), relativas todas ellas al «papel del Estado en el sector de la economía»: a) «La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad, que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes.

La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimu-lado a realizarlo eficiente y honestamente»;

b) «El Estado no podría asegurar directamente el derecho a un puesto de trabajo de todos los ciudadanos sin estructurar rígidamente toda la vida económica y sofocar la libre iniciativa de los individuos. Lo cual, sin embargo, no significa que el Estado no tenga ninguna competencia en este ámbito, como han afirmado quienes propugnan la ausencia de reglas en la esfera económica. Es más, el Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea suficiente o sustituyéndola en momentos de crisis»;

c) «El Estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen remoras u obstáculos al desarrollo».

* * *

El ejercicio de la libertad del gobernante en su función subsidiaria no se reduce al ámbito económico, sino que se extiende a todas las dimensiones y facetas de la convivencia civil en cuanto ordenada al bien común. Entre ellas es de especial interés la relativa a la función intelectual del ciudadano, así como a su formación moral. Por lo que concierne a la primera, basta considerar que el bien común exige que en la sociedad civil existan ciertos saberes, no solamente prácticos, sino también especulativos o puramente teóricos, y ello da al gobernante el derecho y el deber de ordenar que se enseñen esos saberes en la medida y la forma que para el bien común sean convenientes.

De una manera expresa lo reconoce Aristóteles, al sostener que la política preceptúa cuáles son los saberes que en las sociedades civiles han de existir y quiénes los han de aprender y durante cuánto tiempo60. También desde el punto de vista de la ayuda al ejercicio del derecho que todos los ciudadanos tienen a la edu-60 «xívag yáQ sìvcu *%Q £Ùyv xw* **èjti0Ttt**|xcbv èv *xalc,* ***KÓleai,*** xat *xoíaq* exáotaug

¡iavoáveiv xat *\iéxQixwo$,* aùit) 8iatáo0Ei», *E t h . N i c h o m* . **1**.004 a 28-b 2.

cación en su más amplio sentido, el gobernante puede y debe intervenir en tanto que lo exija el bien común. Del derecho de todos a la educación se habla en la *Declaración Universal de D e r e c h o s H u m a n o s* (ONU, 1948) en términos tales que evidentemente justifican el uso de la libertad del gobernante para la posibilidad del acceso de todos los ciudadanos a los bienes educativos: «Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos»61. Si el gobernante careciese de libertad para poner, o para hacer poner, los medios requeridos por lo afirmado en esta declaración, lo dicho en ella no podría ser efectivamente aplicable en toda su universalidad. Y sin ningún género de intervención del gobernante (por tanto, sin ningún uso de su específica libertad), ¿qué efectividad puede tener para *todos* los padres la declaración, igualmente contenida en el mismo documento de la O N U , según la cual «los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos»62?

Más discutible puede parecer que el gobernante tenga algún deber o derecho (lo cual implica la correspondiente libertad) en lo que atañe a la formación moral del ciudadano.

Quienes afirman que la moral pertenece a la esfera privada, y no a la pública, no pueden aceptar ningún derecho, ni ningún deber, del gobernante para intervenir en la formación moral que el ciudadano ha de llegar a tener. Esta manera de pensar, que al menos abstractamente formulada se ha difundido bastante en nuestro tiempo, es diametralmente opuesta a la mantenida por Aristó-

teles, entre cuyos seguidores en este punto se encuentra Santo Tomás; pero, como oportunamente veremos, la función subsidiaria del gobernante en la formación moral del ciudadano se Art. 26**.1.**

Art. 6.3.

desprende, con buena lógica, de algunas afirmaciones contenidas en modernas Declaraciones de Derechos Humanos.

El pensamiento de Aristóteles acerca de la intervención del gobernante en la formación moral del ciudadano se refiere precisamente a éste en tanto que ciudadano. «Hacer que los ciudadanos sean buenos y practiquen el bien» es, para Aristóteles, «el objetivo principal de la Política»63. Santo Tomás, en su comentario a esta idea de Aristóteles, afirma: «con las leyes, los premios y los castigos, la política atiende al importante fin de hacer que los ciudadanos sean buenos y realizadores del bien, lo que es lo mismo que obrar según la virtud»64.

A la objeción que consistiese en decir que de esta forma el gobernante se extralimita en el uso de su específica libertad y que su verdadero cometido es, simplemente, el de promover y conservar el bien común, daría cumplida respuesta la siguiente observación de Santo Tomás: «La intención (. .) de cualquier legislador es, de un modo primario y principal, el bien común, y secundariamente el orden de la justicia y la virtud, por el cual el bien común se conserva y se logra»65. Así, pues, no solamente no hay ninguna contradicción entre que el gobernante procure el bien común y trate, mediante las leyes, de conseguir el «orden de la justicia y la virtud», sino que lo segundo es un medio para lo primero. La bondad moral del ciudadano en tanto que ciudadano es provechosa para el bien común y, consiguientemente, exigible en alguna medida por el gobernante. El propio Santo Tomás ha explicado que aunque la ley preceptúa sobre todas las virtudes, no lo hace, sin embargo, sobre todos los actos de todas las virtudes66, sino exclusivamente sobre los referibles al bien *63 «aim* 8é **jtAEicrcT**|V **£jti**|iéÀeiav umettai TOT) JKHOTJC; uvac; xal àvaSoìig xoùc; jtoXixag Jtoifjaai xai JtgaxTixoùg TÒJV xaMiv», *E t h . Nìchom,* 1099 b 30-32.

64 «Politica (...) ad hoc praecipmim studium adhibet ferendo leges et prae-mia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores honorum. Quod est operari secundum virtutem», *I n E t h i c ,* n. 174.

65 «Intentio (. .) cuiuslibet legislatoris ordinato primo quidem et principali-ter ad bonum commune, secundo autem ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur», *Sum. Theol.* I-II, q.

100, a. 8.

66 Tesis mantenida por Aristóteles, *E t h . Nìchom.* 1129 b 19-24.

común: «Todos los objetos de las virtudes morales pueden ser referidos o al bien privado de alguna persona, o al bien común de la multitud (...) Y como la ley se ordena al bien común, no hay ninguna virtud sobre cuyos actos no pueda la ley precep-tuar. Sin embargo, la ley humana no preceptúa sobre todos los actos de todas las virtudes, sino únicamente sobre los ordena-bles al bien común, ya de un modo inmediato, como el que corresponde a lo que por el bien común se hace directamente, ya de un modo mediato, como cuando el legislador ordena cosas pertinentes a la buena enseñanza por la que se instruye a los ciudadanos para que conserven el bien común de la justicia y de la paz»67.

No contradice a esta aclaración, sino que la completa, la tesis mantenida por Santo Tomás al explicar que son actos de la justicia los preceptuados por la ley humana —vale decir, por el gobernante—, de tal suerte que si esta ley es imperativa de actos de otras virtudes, ello se debe a que tales actos asumen el carácter de la justicia. «La ley (...) humana se ordena a la comunicación civil (...) Ahora bien, los hombres se ordenan entre sí por actos exteriores, mediante los cuales comunican unos con otros. Esta comunicación pertenece a la índole de la justicia, la cual es propiamente directiva de la comunidad humana. Y así la ley humana no establece preceptos nada más que sobre actos de la justicia; y si preceptúa sobre actos de las otras virtudes, no lo hace sino en tanto que asumen el carácter de la justicia»68.

67 «Omnia (...) obiecta virtutum referri possunt ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis (...) Lex autem ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non potest. Non tamen de ómnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum communem fiunt, vel medíate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives infor-mantur, ut commune bonum

iustitiae et pacis conservent», *Sum. Theol.* I-Il, q. 96, a. 3.

68 «Lex (...) humana ordinatur ad communitatem civilem (...) Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem commu-nicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit prae-Finalmente, el realismo práctico de Santo Tomás se pone aquí de manifiesto al tener explícitamente en cuenta el problema de la *p o s i b i l i d a d* del cumplimiento de la ley humana, por cuanto esta ley se establece para una pluralidad de hombres, la mayoría de los cuales no pueden retraerse nada más que de los vicios peores. «Es necesario que también las leyes se impongan a los hombres según la condición de ellos, ya que, como dice Isidoro, la ley debe ser posible (...) Ahora bien, la ley humana es puesta para una multitud de hombres, la mayor parte de los cuales no son perfectos en la virtud. De ahí que por la ley humana no se prohiban todos los vicios de los cuales se abstienen los hombres virtuosos, sino exclusivamente los más graves, de los cuales puede abstenerse la mayor parte de los hombres, y principalmente los que van en perjuicio de otras personas, vicios sin cuya prohibición la sociedad humana no se puede conservar»69.

En suma: la moralidad que el gobernante puede y debe

procurar a su modo en los ciudadanos es la necesaria, directa o indirectamente, para el bien común de ellos, sobre todo para la conservación de la sociedad civil. En el positivismo jurídico este aspecto moral de la peculiar función del gobernante no es admisible, como tampoco puede realmente serlo en cualquier teoría que separe el Derecho positivo y la moral, sín limitarse a distinguirlos entre sí. Pero el reconocimiento de un aspecto moral y moralizador en el cometido propio del gobernante es cosa que lógicamente se infiere de la conexión entre el Derecho positivo y la moral, según esta conexión es mantenida no solamente en concepciones tales como la de Aristóteles y la de Santo Tomás, sino asimismo en algunas solemnes Declaraciones modernas de derechos. *V. g r . :* «Que ni el gobierno libre, ni ccpta, nisi de actions iustitiae; et si praccipiat actus aliarum virtuium, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae», *Sum. Theol.* I-II, q. 100, a. 2.

m «Oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum con-ditionem; quia, sicut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis (...) Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominorum non perfec-torum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora,

a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibi-tione societas humana conservari non potest», *Sum. Theol.* I-II, q. 96, a. 2.

los beneficios de la libertad, pueden ser preservados para un pueblo, sin una firme adhesión a la justicia, la moderación, la templanza, la frugalidad y la virtud y por el frecuente retorno a los principios fundamentales»70; «es deber recíproco de todos practicar la benevolencia cristiana, el amor y la caridad hacía los otros»71; «Los representantes del pueblo francés (...) han resuelto exponer en una declaración solemne los Derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre»72; «En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de las libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática»73.

El nexo de la legislación positiva y, por tanto, de la libertad del gobernante, con las exigencias éticas aparece también de un modo explícito en un artículo de la Constitución de Cádiz (1812), el cual ha sido no pocas veces ridiculizado por quienes lo consideran un ejemplo de la más candorosa ingenuidad: «El amor a la Patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles y, asimismo, el ser justos y benéficos»74. E incluso hay quienes tergiversan por completo el contenido de este 70 «That no free government, or the blessings of liberty, can be preserved to any people, but by a firm adherence to justice, moderation, temperance, frugality and virtue, and by frequent recurrence to fundamental principies», *The Virginian Declaration of R i g h t s* (1776), Sect. 15.

71 «Is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love and charity toward each other», *I b i d e m ,* Sect. 16. Por supuesto, en esta declaración resultan sobrepasadas las exigencias de la ley natural.

11 «Les représentants du peuple français (...) ont résolu d'exposer, dans une déclaration solemnelle, les Droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme», *Declaration des Droits de l'homme et d u citoyen* (1789), Preámbulo.- La declaración de estos derechos mantiene evidentemente el nexo con la ley natural, y su significación moral es, por ello mismo, indiscutible, también en su aplicación al gobernante.

73 Declaración Universal de Derechos H u m a n o s (ONU, 1948), Art. 29.2.- Las

«limitaciones establecidas por la ley» para asegurar el respeto de las «justas exigencias de la moral» son limitaciones que en cada caso determina el gobernante en las

correspondientes leyes positivas.

74 Art. 6 de la mencionada Constitución.

Artículo, que es de índole prescriptiva, atribuyéndole una significación descriptiva. Y, por lo demás, la declaración del deber civil de ser «justos y benéficos» no representa ninguna novedad, ni merece ningún sarcasmo. Aristóteles, como antes vimos75, afirma que la Política tiene la función de hacer que los ciudadanos sean justos y practiquen el bien. (Tal vez entre los autores de la Constitución gaditana hubo alguien que tuvo de las ideas políticas de Aristóteles un conocimiento del cual sin duda carecen quienes ironizan sobre el artículo en cuestión).

* * *

El gobernante haría un uso objetivamente abusivo (por muy buena que fuese su intención) si estableciera para los ciudadanos el deber de un comportamiento éticamente irreprochable en todas sus dimensiones y no sólo en las relativas al bien común y, sobre todo, a la preservación de la convivencia ciudadana.

Pero, por otro lado, el gobernante incumpliría su deber si no impusiera en la ley —así, pues, para todos los ciudadanos— la obligación de no perjudicar en su comportamiento al bien co-mún, y de abstenerse de los vicios peores por sus perjudiciales consecuencias en la vida civil. Dicho con otros términos: es de ley natural que el gobernante castigue esos comportamiento viciosos y, en general, toda conducta hostil al bien común. No atenta por ello el gobernante contra la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano, sino que, a su modo, limita el uso de ella, anunciando en la ley el castigo correspondiente.

Se dice a veces que el bien no ha de ser impuesto por la fuerza, ya que con este modo de pretender conseguirlo se supri-me o se menoscaba la libertad necesaria para la rectitud moral del comportamiento.— Supongamos que un gobernante hace suya esta tesis, dando por válida la forma de argumentarla.

Lógicamente, ese gobernante se verá entonces en el caso de tener que permitir todo género de desacatos a las leyes, para que de esta forma la libertad de quienes atenían contra ellas Recuérdese el texto de *E t h . N i c h o m .* 1099 b 30-32.

quede íntegramente respetada, libre de la coacción que el temor al castigo pudiera constituir. Y, por tanto, ese gobernante, para mantenerse fiel a su convicción, no sólo no podría dictar ninguna lgy^ni ninguna disposición, de carácter penal, sino que tendría-que abolir todas las que con ese carácter ya existieran. Es decir, que para no quitarle a nadie la libertad de abusar de su libertad, tendría que desposeerse a sí mismo de la libertad de

castigar los comportamientos nocivos para la sociedad civil, entre ellos los que perjudican gravemente el efectivo uso de la libertad de quienes no abusan de ella. Con lo cual, precisamente por dejar impunes esos comportamientos, el hipotético gobernante al que nos venimos refiriendo no sería solamente una especie de cero gubernativo, sino alguien que estaría haciendo un auténtico abuso de la libertad que le compete: un abuso por deliberada omisión de una de las obligaciones que le atañen por virtud de su propia función. Y sería absolutamente improcedente el calificar de benigno a un gobernante que de ese modo se comportara por sistema (no a título de excepción en muy determinadas circunstancias).

Es muy posible que quienes mantienen que el bien no debe ser impuesto por la fuerza *no* estén tomando en consideración las conclusiones que de ese parecer deben seguirse si se es fiel a la lógica. Puede pensarse que lo que al manifestar esa opinión se pretende decir es que en todos los casos en que resulte posible y oportuno para un objetivo necesario, el preferir la persuasión a la coacción debe juzgarse como una exigencia racional. O lo que es lo mismo: la «fuerza de la razón» es preferible, en principio, a la «razón de la fuerza». En sí misma la simple fuerza no es ninguna razón, pero su uso, en cambio, puede ser racional y desde luego lo es en todas las ocasiones en las que lo reclama la justicia, de tal modo que en ésos casos es gravemente injusto el gobernante que no usa la fuerza de que dispone para la protección y defensa del bien común. (Los bienes privados lícitos entran de una manera general —ninguno de ellos, por tanto, en calidad de único— dentro del ámbito que el bien común representa para todos los miembros de la sociedad civil. De lo contrario, el gobernante, cuya función no es otra que la de cuidar del bien común, carecería de toda competencia para la defensa y protección de los bienes privados lícitos).

¿Puede afirmarse que la libertad precede al bien de tal manera que éste resulta imposible si aquélla queda impedida?

—Ciertamente, el bien ético, y el mal de su misma clase, presupone siempre el ejercicio del libre albedrío humano, y, en consecuencia, si éste resulta inhibido^ también se impide no solamente el mal ético, sino asimismo el bien ético. Sin embargo, de esta lógica conclusión no se infiere, a su vez, que, al castigar a los ciudadanos cuya conducta es éticamente reprobable, el gobernante impida en ellos el uso del libre albedrío humano.

¿Cómo podría impedirlo si el uso de este albedrío está ya presupuesto en esa misma conducta? Es evidente que si tales comportamientos han tenido lugar, el temor a los

castigos anunciados en los preceptos penales no ha bastado para impedir el uso del libre arbitrio en los sujetos de ellas. Si frente a esto se dice que unas amenazas ineficaces no debieran ser formuladas, el argumento ya es otro, aunque inadmisible también: en primer lugar, porque por más que no sea eficaz en todas las ocasiones, tampoco es ineficaz en cualquier ocasión, y, en segundo lugar, porque un castigo no es lícito si no ha sido anunciado con anterioridad al comportamiento que supone.

En principio es posible el castigo abusivo, irracional, el que de ***f a d o*** se da cuando la pena sobrepasa la medida que la culpa requiere. Pero la posibilidad de la desmesura en el castigo no es la necesidad de que todo castigo sea, en cuanto tal, un abuso.

Cuando la fuerza está «cargada de razón» no es, hablando con propiedad, un verdadero acto de violencia. Afirmaciones del tipo de «toda violencia es mala, venga de donde venga» están muy bien cuando no va en ellas incluido un juicio condenatorio del empleo de la fuerza exigida por la razón. Semejante juicio, que así es tenido por equilibrado o racional, es abusivo, injusto, porque pone en un plano de igualdad a la acción delictiva y a la que respecto de ella se comporta como proporcionadamente punitiva.

Otra forma —sólo aparentemente distinta— de decir que «el bien no debe ser impuesto por la fuerza» es asegurar que lo que un hombre no quiere libremente hacer no es lícito imponérselo.

Si ello fuese verdad no podría ser lícito imponerle a un ladrón la devolución de lo robado, mientras él no quisiera hacerlo por su propia iniciativa y voluntad; ni tampoco podría ser lícito forzar al pago de una multa a un ciudadano que libremente no la quisiera pagar. Etc., etc. J. Rawls ilustra por su parte la cuestión con estas afirmaciones: «(...) el esquema de la cooperación social ha de ser estable (...) y las reglas básicas habrían de ser voluntariamente obedecidas (...) y cuando haya infraccio-nes deben existir fuerzas estabilizadoras que prevengan las vio-laciones y tiendan a restaurar el orden»76.

¿Pero no habrá de admitirse, al menos, que los comportamientos virtuosos deben nacer de convicciones internas y únicamente de estas convicciones? El realismo de Aristóteles y de Santo Tomás no está de acuerdo con ello. A propósito de la dificultad de que lleguen a adquirir la virtud desde la adolescencia quienes no han sido formados bajo las oportunas leyes, Aristóteles afirma la necesidad de éstas, añadiendo que las buenas costumbres no son onerosas una vez que han sido adqui-ridas77. Santo Tomás lo entiende de este modo: «Dice (...) que es difícil que desde la adolescencia alguien sea

llevado a la virtud según las buenas costumbres si no es educado bajo buenas leyes, mediante las cuales se induce al hombre una cierta necesidad de hacer el bien»78; y poco después, refiriéndose a esas leyes, hace notar que «en cierto modo resulta de ellas una fuerza compulsiva para habituarse a las buenas acciones, las cuales, cuando ya son acostumbradas, dejan de ser molestas y se hacen deleitables»79. O sea: que, según Aristóteles y Santo 76 «(...) the scheme of social cooperation must be stable (...) and the basic rules willingly acted upon; and when infractions occur, stabilizing forces should exist that prevent further violations and tend to restore the arrange ment», *A Theory of Justice* (ed. 1971), pâg. 6.

77 Eth. Nichom. 1.179 b 31-36.

78 «Dicit (...) quod difficile est quod aliquis ab ipsa juventute manuducatur ad virtutem secundum bonas consuetudines, nisi nutriatur sub bonis legibus, per quas quaedam nécessitas inducatur homini ad bonum», *In Ethicor.,* n. 2.148.

79 «(...) ex quibus quodammodo vi compellantur consuescere ad bona, quae Tomás, la virtud puede nacer de una «cierta necesidad inducida por la ley»80 o, lo que es lo mismo, de una fuerza compulsiva de carácter legal: por tanto, no solamente de «convicciones internas».

Ni Aristóteles ni Santo Tomás niegan la eficacia de la buena doctrina y del ejemplo para la adquisición de la virtud. Pero la cuestión es qué deba hacerse con quienes no los admiten. ¿Hay que creer que lo bueno es abandonarlos en «respeto a su libertad»? ¿Respetaríamos la libertad de un enfermo que se opone a su curación? ¿Respetaría un padre la libertad de un hijo que abusa de ella contra sus hermanos? — La libertad que merece un respeto *incondicionado* es la libertad moral, no la de arbitrio, la cual, por lo demás, no queda anulada en la conducta inducida por el temor al castigo legalmente impuesto. «Lo que se hace por miedo resulta voluntario porque la voluntad tiende a ello, no en sí mismo, sino por otra cosa, a saber, para evitar el mal que se teme. Pues para ser voluntario basta el serlo para otra cosa: porque lo voluntario no es solamente lo que queremos en sí mismo como fin, sino también lo que queremos como medio»81.

La diferencia entre lo «sólo materialmente virtuoso» y lo que también es «virtuoso formalmente» puede aplicarse, sin duda, al comportamiento de quien actúa de una manera correcta, no por amor de la virtud, sino por temor al castigo. Semejante comportamiento es sólo materialmente virtuoso. En términos de Kant es un actuar «en

conformidad con el deber», pero no «por deber». Ello no obstante, la repetición de esta conducta engendra un hábito que la hace fácil y, a su modo, grata. A quando iam in consuetudinem venerunt, non erunt tristia, sed magis delectabilia», *I b i d e m ,* n. 2.149.

80 Adviértase que esta ley es la ley positiva, fundamentada, eso sí, en la ley natural.

81 «Id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad reppelendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium: voluntarium enim est non sqlum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem», *Sum. Theol.* I-II, q. 6, a. 6, ad 1.

partir de ese estado, se hacen posibles la recepción de los buenos ejemplos y la eficacia de la persuasión y de la doctrina moral en quien antes no estaba dispuesto a oiría. Entonces es ya viable una conducta no sólo materialmente virtuosa, sino también virtuosa formalmente y cuyo sujeto actúe por «convicciones internas».

*** * =K**

La específica libertad del gobernante no tiene el valor de un fin, sino sólo de un medio, aunque el de un medio ciertamente necesario. Es indispensable para la determinación que en el establecimiento de las leyes positivas aplica la ley natural a unas circunstancias concretas, dentro de las cuales a su vez se determina, asimismo de una manera concreta, el ejercicio de la coacción física sobre los infractores de esas leyes.

Por tener el valor de un medio y no el de un fin, la libertad que al gobernante le es propia coincide —en lo relativo a su nivel axiológico— con la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano. Ninguna de estas dos libertades está a la altura de la libertad moral. Esa altura la alcanzan las virtudes morales concernientes al debido ejercicio de la libertad civil, ya sea la del ciudadano en cuanto tal, ya la propia del gobernante. Ni la libertad civil en cualquiera de estas dos modalidades, ni el ejercicio de ella, en una o en otra forma, son virtudes morales, sino condiciones necesarias para una determinada clase de ellas, la de las virtudes morales reguladoras de la convivencia ciudadana.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Berlin, I.: 150.
Blondel, M . : 208, 209.
Agustín de Hipona: 245.
Bourdeau, G . : 270.
Ambrosio de Milán: 203, 204, 207.
Anaxágoras: 83, 84.
Aristipo: 203.
Aristóteles: 67, 82-84, 91, 94, 108,

c

109, 127, 166, 169, 188, 217,
2 2 0 , 2 3 8 , 2 4 5 , 2 4 6 , 2 5 9 ,
Castán Tobeñas, J.: 61.
290-296, 299, 300.
Cayetano, Tomás de Vio Card.:
245.

B

Cicerón: 205, 207, 208.
Clavell, L . : 44, 45, 68-71.
Balzac, H. G. de: 199.
Comte, A . : 29, 192.
Barco, J. L. del: 257.
Condillac, E. B. de: 123, 124.
Baucher, J.: 9, 127, 129.
Copleston, F.: 213.
Bayle, P.: 116.
Costa-Rossetti: 246.
Belarmino, R.: 246, 252.
Cruz Prados, A . : 29.

D

Hobbes, T.: 29, 30, 245, 248, 249, 252.
Dirac, P. A. M . : 27.
Hoenen, J.: 26, 27.
Dufrenne, JVL: 151.
Hume, D . : 119-123.
Duguit, L . : 281.
Duns Scoto, J.: 163.

I

E

Innerarity, D . : 273, 274.
Isidoro de Sevilla: 294.
Eddington: 27
Einstein, A . : 24.
Epicteto: 58, 201-203, 207.
Epicuro: 27.

J

Eximenis, F.: 245.
Jaspers, K . : 87, 150-156.
Juan Damasceno: 204.

F

Juan de Santo Tomàs: 34, 51.
Fabro, G: 130, 131, 133-137.
Fanon, F.: 276, 278.

K

G

Kant, I.: 69-71, 74, 125, 126, 135,
136, 150, 151, 157, 205-207,
2 2 0 , 2 2 1 , 2 4 5 , 2 5 1 , 2 5 2 ,
García Morente, M . : 114.
262-265, 282, 284, 286, 300.
Garrigou-Lagrange, R.: 132.
Kierkegaard, S.: 130, 133-138,
Gehlen, A . : 157-159.
201.
Gilson, E.: 163, 164.
Köninck, C. de: 216.
Gredt, J.: 34, 45, 246.
Kuhn, H . : 53, 54.
Habermans, J.: 273, 274, 276-280.
Hagens, B. van: 23.
Lakebrink, B.: 71, 72.
Hegel, G. W. F.: 57, 71, 263-266, Lalande, A . : 29, 58.
282-286.
Leclercq, J.: 191, 213.
Heidegger, M . : 89, 90, 94-96, 201. Legaz Lacambra, L . : 268, 269.
Heisenberg, W. K . : 23-27, 112.
Leibniz, G. W.: 114, 116-119.
Hemon, M . C : 58. Lobkowicz,
N . :
274.
Herder, J. G. von: 157. Locke,
J.:
245, 251, 252.
Hervada, J.: 233, 241.
Lucas Verdü, P.: 62, 281.

M

Rousseau, J. J.: 55-57, 70, 71, 233,
245, 249, 251, 252.
Machado, A . : 175, 176.
Maeztu, R. de: 234, 235.
Marco Aurelio: 214.

S

Maréchal, J.: 208.
Marín Castán, M. L.: 62.
Sartre, J.-P.: 11, 76, 164-168.
Millán-Puelles, A . : 93, 116, 200,
Schelling, F. W. J.: 130.
216, 224.
Schiller, F. von: 157.
Molina, L . : 246.
Schopenhauer, A . : 143.
Müller, M . : 35-40, 83, 84, 157, 158.
Séneca: 214.
Soto, D. de: 246.
Spämann, R.: 257, 275-280.

N

Spinoza, B.: 58, 114-116, 222.
Stuart M i l i , J.: 58, 127-129.
Nietzsche, F.: 138-145.
Suárez, F.: 32, 33, 162, 245, 246,
Nunk, N . : 27.
252.
Szalai, A . : 158.

O

T

Ortega y Gasset, J.: 168-172, 271, 272.
Tocqueville, A. de: 17-20.
Tomás de Aquino: 73, 74, 76, 83,

P

84, 91, 103, 109, 130, 131, 133,
157, 174, 175, 204, 211, 217,
218, 220, 227, 245, 246, 248,
Palacios, L. E.: 175, 176.
259, 291-294, 299, 300.
Pieper, J.: 89, 157.
Pírrón: 208.
Planck, M . : 24.

u

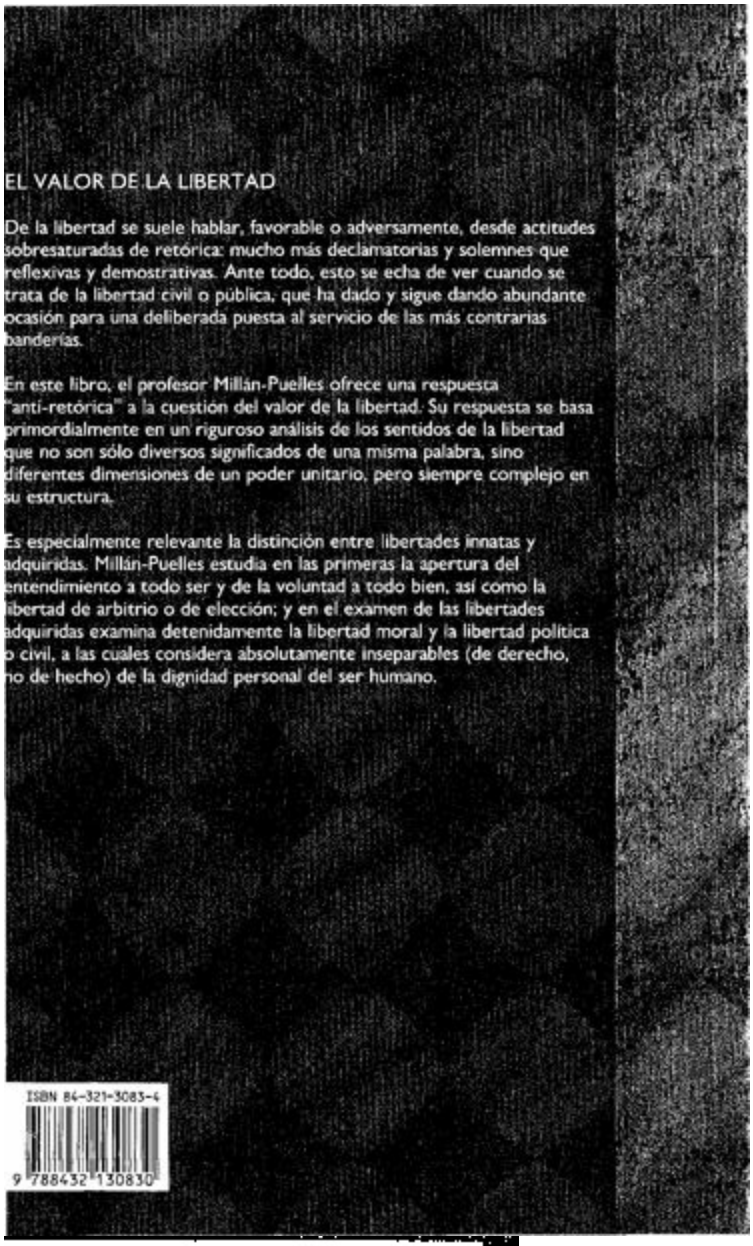
Platón: 185.
Polin, R.: 30.
Überweg, F.: 203.
Polo, L . : 72, 73.
Popper, K . : 146-148.
Praus, G . : 70.

V

Vallet: 246.

R

Vitoria, F. de: 246, 252.
Rawls, J.: 249-257, 299.
Ricoeur, P.: 151.
z
Riedel, M . : 246, 247.
Rodilla, M. A . : 249, 250.
Zubiri, X . : 158-160, 173, 184-186.
Rorty, R.: 224-226, 228-230.
Zumaquero, J. M . : 233, 241.



ISBN 84-321-3083-4
9 788432 130830

Índice

derechos de autor 3
INTRODUCCIÓN 3
P R I M E R A P A R T E : LAS DIMENSIONES DE L A LIBERTAD 6
CAPÍTULO I: UN ANÁLISIS NECESARIO 7
CAPÍTULO SEGUNDO: ACEPCIONES METAFÓRICAS 9
CAPÍTULO TERCERO SINOPSIS DE LAS DIMENSIONES CARDINALES 26
S E G U N D A P A R T E : LA LIBERTAD INNATA Y LA DIGNIDAD ESENCIAL D E L SER H U M A N O 46
CAPÍTULO CUARTO LA LIBERTAD TRASCENDENTAL 54
CAPÍTULO QUINTO LAS LIBERTADES 71
TERCERA PARTE: LA LIBERTAD ADQUIRIDA Y L A DIGNIDAD H U M A N A CONQUISTADA 142
CAPÍTULO SEXTO 148
CAPÍTULO SIETE 183